Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 12 | Gotha, 16. Juni 1928 | 42. Jahrgang

Inhalt: Wagnis des Glaubens [Sp. 545] — Warum versagt die christliche Liebe? [Sp. 546] — Entstehung der abendländischen Stadt und Kultur [Sp. 548] — Die Lebensweisheit William Penns. Schluß (Paquet) [Sp. 564] — Die sittliche Tat (Driesch) [Sp. 566] — Religiöses, künstlerisches und philosophisches Sehen. Erste Hälfte [Sp. 571] — Goethes „Faust" und unsere Frömmigkeit. Schluß [Sp. 577] — Protest gegen die „Legende vom Herrn" [Sp. 581] — Bücher und Schriften: Religion als Gnade (Neff); Das Geheimnis der Wirklichkeit (Häberlin); Rasse und Religion (Beste); Briefe aus dem Zuchthaus (Hoelz); L'Africana (Däubler); Der junge Tobias (Scheffler); Die Schönheit unserer Muttersprache (Kieseritzky) [Sp. 585] — Wöchentliche Chronik [Sp. 587] — Verschiedenes: Vom „Deutschen Volkstum"; Eidesnot; Kirche und Wochenend; Kleine Mitteilungen [Sp 589] — Versammlungskalender [Sp. 590] — Anzeigen

Wagnis des Glaubens

So ihr Glauben habt als ein Senfkorn, so möget ihr sagen zu diesem Berge: Hebe dich von hinnen dorthin! Matth 17, 20

Vom Wagnis des Glaubens ist heut viel die Rede. Es ist geradezu ein Lieblingswort der Theologen. Auch solcher, die für das Regale, für das Königsrecht der Gottheit eifern und diese Initiative der Gottheit, ihr alleiniges Urheberrecht an allem, was Frömmigkeit bei uns ist, nicht genug betonen können, bis zur Prädestination, d. i. bis zu der Lehre, daß wir mit unserm Heil und Unheil, mit unsrer Sünde und Gnade von Ewigkeit vorher bestimmt sind.

Diesen strengen Verkündern der Alleinwirksamkeit Gottes möchten wir zu Hilfe kommen. Sie sollen dann nicht mehr reden von dem „Wagnis des Glaubens" — d. h., wie es dann so oft auch von ihnen verstanden und gemeint wird — davon, daß der Glaube ein Wagnis des Menschen sei, das eben der glaubende wagt. Denn es gibt zwar Gedankenzusammenhänge, in denen man wirksam und schön auch einmal so von dem Wagnis des Glaubens reden kann. Aber wo wäre all unsre Glaubensgewißheit, und wo wäre die göttliche Initiative, wenn der Glaube nun im Ernst nichts Andres wäre als ein Wagen unserseits? Alle Entscheidung, alle Verantwortung wäre auf uns geworfen: „Es liegt nur an dir, daß du nicht glaubst; du mußt wetten, du mußt wagen ..." Und also, wenn ich glaube, das liegt auch an mir?

In der Bibel steht von all diesem Wagen nichts. Nichts davon, daß der Glaube ein Ding ist, das gewagt werden muß. Riskiert, angequält womöglich. Unter dem Zwang der Pflicht. Oder als unternehmende Leistung. Als ein ernsthafter Sport.

Wohl aber steht viel in der Bibel davon, daß der Glaube wagt. Wir sollten nicht den Glauben so viel zum Problem machen, um dann innerhalb der vielen Problematik plötzlich uns und Anderen eine Entscheidung zuzumuten — beinah hätten wir gesagt: alles auf eine Karte zu setzen. Wir sollen von dem Glauben aus, den wir haben, und wäre er nur wie ein Senfkorn, wie ein Funke so klein, etwas wagen. Nicht den Glauben wagen, sondern im Glauben wagen. Z. B. zu dem Berge sprechen: Hebe dich von hinnen dorthin.

Woher hat man aber den Glauben? Niemals vom eigenen Wagen. Ein Gottesgeheimnis ist es, ein persönliches, süßes, heiliges Geheimnis zwischen Gott und uns, wie er uns hineingezogen hat in sein Leben und Wesen. Ohne dieses sein Eingreifen wären wir das nicht, wären wir nichts. Nun aber sind wir etwas, nun stehen wir hier, nun dürfen wir in seinem Namen Taten tun. Schaue ich auf meines Glaubens Ursprung: „das zähl' ich zu dem Wunderbaren, mein stolzes Herz hat's nicht begehrt". Schaue ich um mich und vor mich und weiß nicht, wo aus noch ein unter allen den Aufgaben und Pflichten, Nöten und Anfechtungen: „Fürchte dich nicht, glaube nur." Das heißt nicht: Wage mit dem Glauben endlich einen Anfang zu machen. Sondern wage im Glauben zu bleiben; stelle den Glauben, den du hast, auf die Probe; handle glaubend — und du wirst selig sein in deiner Tat.

R

Warum versagt die christliche Liebe?

1

Seit fast zweitausend Jahren ist das Christentum da. Jede Woche seitdem hat von der Pflicht zur Liebe gehört. So viele Jahrhunderte Liebe und dann dieses Lohen des Hasses vor, in und nach dem Weltkrieg. Ist das nicht verdächtig?

In Tat und Wahrheit: ist es nicht vielleicht wirklich ein falscher Gedanke: Pflicht zur Liebe? Kann man Liebe, kann man überhaupt Gefühle, Seelenzustände, Kräfte zur Pflicht machen?

Stellen wir uns ein Beispiel vor: Eltern wollen ihren Jungen recht gut erziehen. Sie sagen sich: eine rechte Freundschaft werde gut tun. Es gelingt ihnen, einen trefflichen Knaben ausfindig zu machen, und sie machen nun die Liebe zu ihm ihrem Sohne zur Pflicht. Der Sohn ist gutartig, gutwillig; er will gern tun, was seine Eltern wollen. Aber wie es nun mit Gefühlen ist, er mag den Musterknaben nicht leiden. Er quält sich warme, freundliche Gefühle gegen ihn ab und — kann doch nicht hindern, daß, jemehr er sich quält, desto weniger es hilft, daß schließlich ein tiefer, hilfloser und um so verfessenerer Haß sich in ihn einbohrt, der zu Ausbrüchen, Reueszenen, neuen Selbstquälereien und neuen Ausbrüchen führt. Und wärs nur das — aber wie soll er Gefühle in sich erzeugen? Er redet sie sich ein, und so wird sein Innenleben verlogen und verbogen. Das ist zwar nicht immer, kann aber sein die Folge der zur Pflicht gemachten Liebe.

„Nun, was unsre christlichen Völker im Weltkrieg angeht", könnte man nicht ohne Hohn einwenden, „so war da auch nur von erzwungener geheuchelter Liebe keine Rede, da herrschte der reine, blanke Haß."

Nein, eben nicht der reine, sondern ein höchst unreiner, ein verlogener Haß: denn da man glaubte, man müsse lieben außer das Schlechte, so suchte man nun, um seinen Feind hassen zu dürfen, nachzuweisen, daß er durch und durch schlecht sei, niederträchtig, verlogen, feige, grausam. So wurde der ehrliche Kampf selten und der widerlichste aller Kriege begann, der schmutzige Lügenkrieg.

Wir wollen es uns merken, auch für unsre kleinen Kämpfe, Streitigkeiten, Feindschaften: Mögen wir Jemand nicht leiden, so wollen wir es uns ruhig gestehen.

Aber dann zusehen, daß wir ihn, wenn ohne Liebe, so desto gerechter beurteilen. Vielleicht verlieren wir eben dabei die Abneigung. Und wenn auch nicht, wir bewahren das Beste: unsre Ehrlichkeit.

2

Aber wie ist es nun mit dem Christentum? Befiehlt es nicht tatsächlich die Liebe und macht sie zur Pflicht?

Doch wohl nicht. Irrende Menschen, welche — höchst unchristlich — glaubten, daß sich mit Gewalt alles erzwingen lasse, solche, die auch Glauben mit Feuer und Schwert pflanzen wollten, solche haben gemeint, dem Christentum damit zu Hilfe kommen zu sollen, daß sie Liebe zur Pflicht machten. Das Christentum, das, was Religion im Christentum ist, hat es anders gemeint.

Es hat versucht, die Menschen davon zu überzeugen, daß sie nicht nur ex uno sanguine et ex uno osse, aus demselben Mark und Blut, sondern auch ein und desselben Geistes Kinder seien oder sein könnten, also untereinander Brüder. Und dann hat es eben abgewartet, ob Bruderliebe von selbst unter ihnen als Brüdern wachse.

Es hat versucht, die Menschen davon zu überzeugen, daß Alles einen Sinn habe für den, dem es geschieht. Wer den Sinn versteht, der kann auch das schwerste Schicksal sich zur Vollendung dienen lassen. Und danach hat es gewartet, ob solches Vertrauen auf das Schicksal von selbst wachsen wolle.

Diese Überzeugungen aber hat es herbeizuführen versucht eben nicht mit Worten und Gründen, sondern mit Leben! Denn ja nur Leben weckt Leben, nicht aber Moral und Ratio.

Die Bedeutung der Gestalt Christi für die Weltgeschichte hängt nicht an dem, was er gesagt hat, und was Andre nach ihm, neben ihm und selbst vor ihm auch gesagt haben, sondern sie besteht in dem festgefügten Lebensbild, das er den Jahrtausenden entgegengestellt hat. Diesem Leben, das seine Einheit nicht aus irgendeiner Moral hat, sondern aus einem tiefen Nichtanderskönnen. Die Worte „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun" waren damals noch nicht die Phrase, die sie für uns sind. Ihre eigentümliche Größe beruht darauf, daß sie nicht Erfüllung eines moralischen Gebotes waren, nicht einmal Selbstüberwindung, sondern freier Ausdruck eines Herzens, das nicht anders fühlen konnte, als so.

Aber nun, hat nicht er selbst gesagt: „Liebet eure Feinde!"?

Er hat es gesagt. Er hat es gesagt an der Stelle, wo er seine Vorstellung von der Vollkommenheit mit der seines Volkes vergleicht. Die jüdische Vorstellung war: Liebet eure Freunde und hasset eure Feinde — eine Vorstellung, die heute für ganz besonders urgermanisch gilt. Dieser jüdischen Lehre setzte er seine Vorstellung entgegen: Wenn ihr wollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, der seine Sonne scheinen läßt über Gerechte und Ungerechte, über Freunde und Feinde, so liebet eure Feinde. Unter dem hin, daß sie zufällig eure Feinde sind, seht die Menschen in ihnen, ob ihr die lieben könnt.

Aber hat er nicht geradezu gesagt: Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebet? Er hat es gesagt und hat wohl nicht ahnen können, daß auch ein so deutliches Wort noch mißverstanden werden könne. Denn es bedeutet das Wort doch: ein neu Gebot geb ich euch, daß ihr nicht mehr nach Geboten lebt, sondern aus Liebe heraus, aus freiem ungezwungenen Nichtanderskönnen. Daß man soweit gehen werde, zu meinen, man könne die Freiheit selbst sich anzwingen, die Liebe selbst sich anquälen, das konnte er wohl nicht ahnen.

Aber wie sollen wir zu dieser Freiheit kommen, zu diesem Nichtanderskönnen? Hat er dafür nichts gesagt?

Wie sollte er davon mehr sagen? Der Mensch hat sein Selbst in sich selbst, seine Freiheit und sein Nichtanderskönnen. Man kann ihm nur Mut machen zu seinem findbar tiefsten Selbst. Durch Vertrauen, wie Jesus tat. Vielleicht, daß es Gegenvertrauen weckt und Vertrauen auf das Geheimnis im eignen Innern. Und vielleicht Rat geben, wie das eigne Innere geweckt werden kann. Deshalb sagte Jesus: Wollt ihr vollkommen sein, so vollkommen wie Gott im Himmel — so tut euren Feinden Gutes. Wohlgemerkt: w e n n ihr diesen Willen habt! mit ihm ist die Hauptsache da. Dann unterstützt ihn durch Tun, nicht durch Gefühle. Denn Taten kann man sich abgewinnen, Gefühle wollen frei wachsen.

Wenn eine Haltung furchtloser Wahrhaftigkeit uns imponiert, wir wollen sie, aber wir können nicht hindern, daß wir eben doch Furcht empfinden — lassen wir doch ruhig unsre Furcht daneben zittern und sagen wir unsre Wahrheit; einige Male, und die Furcht wird schwinden. Oder wenn wir irgendwo recht enge und freundschaftliche Gemeinschaft wünschen, fühlen aber diese Wärme nicht in uns — lassen wir doch unser Fühlen in Ruhe, sorgen wir für die Andern und das Ganze mit unserm Tun. Das Gefühl kann dann in Freiheit wachsen, je weniger wir sein achten, desto eher.

Denn es ist in der Menschennatur ein Verbündeter für die Tätigen. Wie sollen wir ihn bezeichnen? Nietzsche sagte, das Herz der Erde sei von Gold; man sollte wohl deutlicher sagen: es ist von Gott, besteht aus Gott, ist Gott. Tief in unserm Innersten, da, wo unser Geist mit dem allgemeinen Geist zusammenhängt und verwurzelt ist, noch ungetrennt, da, wo wir uns selbst nicht kennen, wo die Zweiheit des Du und Ich noch nicht gilt und das „ganz Andre" des Oberflächenlebens noch nicht begonnen hat, da, wo nur leise Ahnungen hindringen — da schlummern laute echte, lauter wahrhaftige und tapfere Kräfte und Gefühle. Die kann man wecken. Man kann sie wecken durch Tun.

Bischofstein A r t h u r B o n u s

Entstehung der abendländischen Stadt und Kultur

1. Sieben Jahrhunderte ohne Stadt. 2. Der tiefste Punkt. 3. Menschwerdung in historischer Zeit. 4. Pazifistische Bewegung im elften Jahrhundert. 5. Die kommunale Revolution. 6. Pax civitatis. 7. Die beiden Pole des Abendlandes [1]).

1. S i e b e n J a h r h u n d e r t e o h n e S t a d t

In Italien ließen die Langobardenkönige die römischen Städte bis zum Grund zerstören. Was übrig blieb, hießen sie Dörfer. Zwischen den Weilern und Höfen lagen weite Strecken öden Landes, lag Sumpf und Wald. Die Wölfe hausten in Rudeln darin. Die Franken haßten die Städte nicht weniger. Die römischen Städte am Rheinufer gingen im vierten und fünften Jahrhundert unter; 406 werden Worms und Mainz zerstört. In Trier, der römischen Kaiserstadt, die Rom an Größe übertraf, „umbrechen die Franken auf dem Boden der (zerstörten) alten Römerstadt und unterhalb ihrer Mauern alsbald um ihre H o l z b a u t e n das Land und verwandeln es in Felder und Weingärten. Auf dem Boden der alten Römerstadt bildet sich eine ländliche Sondergemeinde" [2]). Die alten Stadtnamen erhielten sich gerade noch als Markungsnamen: Megunzan marca, marca Wormacia, marca Bingiorum. Einiges Mauerwerk blieb stehen und diente lange als Steinbruch. In Frankreich zerfielen die Städte ebenfalls, im Norden früher, im Süden später. Pirenne, der Historiker der französischen Stadt, stellte schon 1893 zum Schmerze der latinisierenden Franzosen fest: Après l'apparation des livres de Hulmann etc. la théorie de l'origine romaine des villes du moyen âge avait fait son temps.

[1]) Der Aufsatz erschien unter dem Titel „Pax" in Nr. 343, 346, 349, 352 der Frankfurter Zeitung. Da wir annehmen, daß er unsre Leser interessieren wird, erbaten wir ihn uns zum Zweitdruck. D H

[2]) K e n t e n i c h, Geschichte der Stadt Trier. 1915. S. 68 f.

Es war nichts Bedeutendes mehr, was damals zerfiel. Die Stadt des Altertums entstand in den Ländern des Nils, des Euphrat und des Tigris. In diesen Sumpfländern wohnte ursprünglich kein Mensch. Erst als man darauf kam, daß man die Fluten regulieren könne, entstanden hier die fruchtbarsten Länder der Erde. Dafür genügte der Bauernbetrieb der Sippe nicht mehr. Eine staatlich-despotisch geführte Zusammenarbeit großen Stils war notwendig. Schon die Inschriften der Sumererkönige wimmeln von Kanal- und Bewässerungsvorschriften. Der Pharao von Ägypten führt als Symbol die Geißel. Sitz der die Kooperation leitenden Gewalt, des Königs, seiner Beamten und Priester aber ist die Stadt. Um die erste große industrialistische Aufgabe der Menschheit zu lösen, entsteht in diesen Stromländern die erste Zusammensiedlung vieler Menschen: auch hier schon mit einer unerhörten Intensivierung des geistigen und künstlerischen Lebens verbunden. Die griechisch-italische Stadt ist zunächst burgartige Siedlung mehrerer „Adliger", die die Bauern rings im Lande für sich arbeiten lassen. Später bekommen auch die freien Nichtadligen, die sich dazu gesiedelt haben, Rechte: die „Akropolis" demokratisiert sich relativ, nie vollkommen. Die Sklaverei bleibt immer bestehen. In der römischen Kaiserzeit saugen große plantagenartige Grundherrschaften orientalischen, despotisch-kooperativen Geistes die kleineren Eigentümer auf. Die freiheitlich-bürgerliche Stadt geht unter: die Städte sitzen „nur noch als Schröpfköpfe im Interesse der staatlichen Steuerverwaltung" über den Plantagen [3]). Die Germanen hätten auch beim besten Willen nicht mehr gewußt, was sie mit ihnen anfangen sollen. Der römische Bischof Gregor I. schildert um 600 die Zustände: „Die Städte sind zerstört, die Kastelle geschleift, die Äcker verwüstet, die Erde ist zur Einöde gemacht. Auf den Feldern blieb kein Kolone, in den Städten kaum ein Bewohner zurück. In welchem Zustand aber Rom, einst die Herrin der Welt, heute ist, das sehen wir: es ist von vielem und unermeßlichem Schmerz, von Entvölkerung, Verwüstung der Feinde, Ruinenschutt niedergebeugt." „Die fein gemalten Hallen und schattigen Galerien der Prachtanstalten, welche allmählich wasserdurchsickerten Felsgrotten ähnlich wurden, betrat der Enkel des alten Rom nun mit gespenstiger Furcht; der Dieb und Mörder oder der Falschmünzer, der Sektierer und der Nekromant schlugen in ihnen ihre Schlupfwinkel auf. Das bürgerliche Volk der Römer war arm und bettelhaft; ein Haufen von Ruinen scheint in den Trümmern des Altertums einen Schlaf von Jahrhunderten zu schlafen [4])."

Die Germanen hatten mit der Stadt nichts zu schaffen. Das heroische Recht der Germanen stand in völligem Widerspruch zur Großsiedlung und zur friedlichen Kooperation. Das germanische Recht, aus einer früheren Zeit des Lebenskampfs stammend und nicht weiterentwickelt, bestraft offenen Mord, die manslatha, und offenen Raub überhaupt nicht. Das germanische Recht heißt Mord nur die heimliche Tat und findet das Ehrenrührige des Diebstahls nur in der feigen Verborgenheit, besonders der nächtlichen Stunde. Nur diese Täter schickt es in die Friedlosigkeit, macht es zu „Waldläufern". Die Sippe des offen Verletzten hat das Recht zur Selbsthilfe, zur Fehde. Die Fehde muß sich nur in den Grenzen der Wiedervergeltung halten und in offenkundiger Weise geführt werden. So lebten die Menschen seit dem Sieg der Germanen im ganzen Abendlande. Die alten Heldenlieder, eine Melodie von einsamem Heroismus, begleiten die unzähligen Raub- und Rachefehdezüge. Sie hörten nur vorübergehend auf, wenn der Stamm Krieg führte. Der Acker wurde von der Sippe bebaut. Eine Aufgabe friedlicher Kooperation größerer Einheiten bestand nicht, also auch nicht die entsprechende geistig-moralische Verfassung. In der Umgebung von Florenz befehden sich z. B. die Bauernschaften Cintoja und Celle wegen einiger Ländereien 120 Jahre. In einem Schiedsspruch von 1191 verzeihen sie sich gegenseitig die „vorgekommenen Morde, Verwundungen, Räubereien und Übeltaten" [5]). Noch in den deutschen Dörfern des 15. Jahrhunderts sticht auch der Bauer sofort zu, wenn ihn sein primitives Rechtsgefühl dazu treibt.

[3]) Max Weber.

[4]) Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. 2, S. 44.

2. Der tiefste Punkt: Kannibalismus im Abendland

Zum germanischen Fehderecht passen die Holzhütten, die Feindschaft gegen Handel und intensive Wirtschaft. Man war immer in Unruhe, in Kampf und Abwehr. Diesen Zustand spiegelt die „dynamische" Kunst der Germanen. Einige Merowingerkönige und Karl der Große suchten die Staats- und Rechtsgewalt zu stärken. Das Abendland hatte um 800 vorübergehend die Vision einer imperialen Gemeinsamkeit. Eine einzige Generation zeigt einen Schimmer von Humanität. Menschen in unserem Sinne des Wortes gehen ganz kurze Zeit über die Erde. Dann folgt eine vollkommene Reaktion der Raub- und Fehdelust und eine Zersplitterung der Staatsgewalt, die das Land unzähligen fremden Einfällen auslieferte. Die Nordgermanen hatten davon gehört, daß sich im Frankenreich etwas Reichtum angesammelt hatte; es war heldenmütig, ihn zu rauben. 820 landen Wikingerfahrzeuge zuerst in Flandern; sie umschiffen den Nordwesten Frankreichs und plündern Aquitanien. Sie fahren den Rhein hinauf und plündern die kaiserlichen Pfalzen. Seitdem kommen sie alle paar Jahre. Die Araber verheeren den Süden, 841 und 846 Italien und Südfrankreich, sie besetzen die Alpenpässe, erscheinen in Chur und St. Gallen. Die Magyaren ritten durch ganz Deutschland und Italien und mordeten, wen sie sahen. Durch diese Raubzüge werden die Abendländer selbst wieder aufgescheucht; viele Raubscharen ziehen von Grafschaft zu Grafschaft. Werden sie irgendwo vor Gericht gezogen, so geben sie an: „sie hätten bei den Normanneneinfällen Haus und Hof verloren, könnten also nach fränkischem Recht überhaupt nicht zur Verantwortung gezogen werden" [6]). Eine Synode von 888 sagt von ihnen: „sie wären auch ohne die Normannen imstande, das Land in eine Einöde zu verwandeln, denn sie schonten weder Geschlecht, Alter noch Armut".

Nun waren auch die Fesseln gefallen, die das alte germanische Rechtsgefühl dem Fehderecht angelegt hatte. Die Stärkeren bemächtigten sich der Ämter der von Karl dem Großen ausgebauten staatlichen Organisation und benutzten sie zum Raube. Damals werden die Grafschaften erblich, damals entsteht der „hohe Adel" Europas. Überall saßen Usurpatoren. Als König Hugo Kapet den Adalbert, „Grafen" von Perigord, fragte: „Wer hat dich eingesetzt?" antwortete der „Graf": „Wer dich zum König?" Die Kapetinger waren selbst höchst fragwürdiger Herkunft. Bis zum 11. Jahrhundert war der König von Frankreich nichts als ein machtloser Baron.

Das Christentum war nur ganz äußerlich angenommen worden. Die Ämter der Kirche dienten ebenfalls den „Feudalen". Karl der Große wollte die Trunksucht, Völlerei und geschlechtliche Ausschweifung in den Klöstern seiner Zeit abstellen. Jetzt zerfielen sie ganz: im Anfang des 10. Jahrhunderts gab es nur noch wenige reguläre Mönche. Das Klostergut wurde vom Laienadel eingezogen. Das Papsttum war in den Händen des um das alte Rom sitzenden Adels und wurde von ihm nach Willkür besetzt. Die Geistlichen waren verheiratet, hatten auch Konkubinen wie die weltlichen Seigneurs und leb-

[5]) Davidsohn, Florenz. 8, S. 394.

[6]) Capit. Pistense vom 25. 6. 864, cap. 6.

ten wie sie. Das magisch-religiöse Bedürfnis des Volks half sich selbst: 829 wird auf einer Synode geklagt, daß sich „Frauen an die heiligen Altäre drängen, die heiligen Gefäße berühren und dem Volk den Leib und das Blut Christi reichen". Sie kamen sich heiliger vor als die Geistlichen. Die Zustände bessern sich im 10. und 11. Jahrhundert nicht wesentlich, trotz der Reformversuche. Auch der kleine Adel trug wie die Könige seine Erbschaftsstreitigkeiten kriegerisch aus, so daß die Familien zerrissen waren.

Schließlich wurde es unerträglich. Die lose nordische Rechtsbindung, die die große Leistung einer frühen Zeit gewesen war, aber den primitiven Tiermenschen doch nur leicht band, genügte einer Zeit, in der ein paar Stämmen riesige Räume zur Verfügung standen. Jetzt begann man zu hungern, kam aber von seinen Gebräuchen nicht los. Die Mißernten häuften sich, da das Land niemals ruhig bebaut werden konnte. Im 11. Jahrhundert gab es in Frankreich in 73 Jahren 48 Mißernten. Reisende wurden erwürgt und gegessen; das Menschenfleisch wurde gekocht und zum Verkauf gestellt [7]). Ganze Distrikte waren entvölkert. Die Pest, unter den verschiedensten Formen, vollendete das Wort des Hungers.

3. Menschwerdung in historischer Zeit: Cluny

In den Jahrhunderten dieses tierischen Existenzkampfs, der tausend Raubzüge und Fehden und des Kannibalismus, entstand im Abendland der Mensch neu, so wie er immer aus dem Leid entsteht. Diese halbtoten, von ihren eigenen Dämonen bis in die Vernichtung ihrer Rasse gehetzten Geschöpfe waren hinreichend erschüttert, um die Stimme des Rechts zu hören. Ihr Leid hob sie über ihre Gier, ihre Angst und ihr primitives Ehrgefühl hinaus. Es gab ihnen eine dunkle Kraft: eine letzte Unabhängigkeit. In diesen Jahrhunderten entsteht der abendländische Mensch; die Melodie, die damals gehört wurde, über dem fortdauernden wilden und tumultuösen Lärm, konnte späterhin nur überschrien oder von noch größerer Trauer überklungen, aber nicht mehr vergessen werden.

Der Ursprung ist in Cluny, einem 910 in Mittelfrankreich gegründeten Kloster. In den Ländern der Spätantike, „in denen die Lebensverhältnisse am schwierigsten waren" [8]), waren schon in der letzten Zeit des Altertums Klöster entstanden mit den Regeln der Armut, Keuschheit, des Gehorsams und der regelmäßigen Arbeit. Die Askese war in praxi sehr gemäßigt gewesen und wurde nun längst nicht mehr geübt. Einer von den Menschen Karls des Großen, Benedikt von Ariane, hatte eine Wiederherstellung zusammen mit dem Kaiser geplant, aber nicht durchzuführen vermocht. Nun wurde von Berno und seinem großen Schüler Odo, dem eigentlichen Gründer Clunys, alles in einem ganz anderen Maße aufgenommen. Odo war Knappe des Herzogs von Aquitanien gewesen. Er ist ein Kind des „eisernen Jahrhunderts": ein halbes Pfund Brot, eine Handvoll Bohnen und ein bescheidener Trunk waren seine Nahrung in der Kindheit. Es wird von ihm berichtet, daß er mit Worten tadeln konnte, die noch niemals zuvor gehört worden waren, aber auch ein unbändiges Gelächter anstimmen konnte. Erant autem fratres in eadem congregatione mente et actione iuvenes — es waren die Brüder in dieser Kongregation an Geist und Tatkraft Jünglinge — berichtet Odos Schüler Johannes, der sein Leben beschrieben hat, in einem unvergänglichen, leider fast unbekannten Dokument, der vita Odonis [9]).

Wir lernen darin die rigorose Strenge kennen, die nötig war, um den nordischen Menschen zu bändigen und zur friedlichen Zusammenarbeit zu erziehen. Später waren auf dem so errungenen humanen Niveau Milderungen möglich; jetzt mußte die Gegenkraft zur primitiven Triebhaftigkeit eisern festgelegt werden. Johannes verschweigt eine Anzahl von Bräuchen der Urcluniazenser aus Scheu, wie er sagt, vor verständnislosen Lesern. Aber er berichtet genug. Vor allem habe in Cluny eine „neue Sitte des Schweigens" geherrscht. Zu gewissen Stunden durfte innerhalb des claustrum niemand reden. An gewissen Feiertagen bewahrten die Mönche völliges Stillschweigen bei Tag und bei Nacht. Significare fatebantur wie Johannes sagt, aeternum silentium — sie wollten damit das ewige Schweigen bezeichnen. Das ungebärdige nordische Ich lernte hören — nicht auf Menschen, sondern auf das Schweigen über den Menschen. Dieses Hören trat an die Stelle der primitiven Sprunghaftigkeit. Beleidigungen durfte man nicht sofort rächen. Wenn einer von den jungen Brüdern angeklagt war, fiel er dem Abt zu Füßen. Erst wenn er die Verzeihung erlangt hatte, durfte er sich verteidigen. So verhielt man sich innerhalb der Mauer dieses rätselhaften Klosters, während draußen wegen der kleinsten Ehrverletzung die Fehde entbrannte. Eine neue rationale Kraft war der Gewinn: an dem sechzigjährigen Odo wird von Johannes die virtus, die Zucht, gerühmt, mit der er in Italien tausend Wege für die Sache seiner Kongregation machte, schneller als seine Schüler. Nur das Schweigen und die sachliche Aufgabe sollten der Seele Inhalt geben; verboten war deshalb, daß zwei Mönche allein miteinander sprachen: Freundschaften in der sinnlichen Welt sollte es nicht geben. Etwas Ungeheures in dieser Zeit des Bluts und der Blutrache! Die Eigentumslosigkeit wurde radikal durchgeführt: „In der Abschwörung persönlichen Eigentums ist, materiell gesehen, das wichtigste Merkmal des neuen reformatorischen Mönchtums zu erblicken." Die Geschichte der abendländischen Eigentumslosigkeit, der anonymen Kooperation, beginnt. Man hielt in Cluny erstmals in diesen nordischen Landen auf Körperpflege und Sauberkeit der Kleidung, die ärmellos und naturfarben war; besonders streng wurde die Reinigung des Schuhwerks am Samstag durchgeführt. Diese Dinge sind uns heute selbstverständlich; hier sehen wir ihre Entstehung und ihren Sinn: um des eingebrochenen Höheren willen übte man die Zucht der Sauberkeit. Der Schmutz der Erde wurde abgestreift. Streng war man aus dem gleichen Grunde in der Ablehnung alles Geschlechtlichen, das in Cluny von Anfang an in der homosexuellen Gestalt stark drohte. Fleischgenuß war (in dieser rohen Zeit!) verpönt; an altcluniazensischen Speisen werden genannt: Käse, Eier, Bohnen, gelegentlich auch Fische. Die Bibel las man disziplinär und eindringlich, besonders bei Tisch, um den Genuß durch den Geist zu überschatten; in einer Woche zum Beispiel die ganze Genesis, in sechs Nächten den Jesajas. Während der Tag- und Nachtoffizien wurden 138 Psalmen gesungen. Es kamen Geißelungen vor.

Trotzdem sagt Johannes: monachorum lene ferebat iugum — das Joch der Mönche wurde leicht getragen. Die Zucht war freiwillig, der Lohn groß: es entstand der Mensch. Man verzichtete und gewann. Die innere Erschütterung war ungeheuer. Oft liegt ein Abt von Cluny „aufgelöst und in Tränen schwimmend an den Gräbern der Apostel". Die Zeit durchaus nicht schauspielerischer Tränen beginnt. Auch die reformistischen Päpste lehnen stets unter lauten Tränen die Wahl ab und müssen zur Wahlstätte geschleppt werden. In diesem übersteigertem Maße war das Ich unnaiv geworden, suchte es die Bindung und Rechtfertigung durch das Höhere. 1201 kommen französische Gesandte nach Venedig „und bitten mit vielen Tränen um Hilfe für die Befreiung des Grabes Christi. Da weinten die Bürger und alles Volk mit ihm und alle riefen: Wir willigen ein, wir willigen ein."

[7]) Ernest Lavisse, Histoire de France, 1911, II, p. 30.
[8]) Heussi.
[9]) D'Achery-Mabillon, Acta Sanctorum 5.

Die Wirkung Clunys auf die Laien war schon in der ersten Zeit stark. Man spürte die Bedeutung dieses Verzichts, der genau so groß und „übertrieben" war wie die Ich-Brutalität des übrigen Lebens. Odo stellt fest, daß selbst die Laien, die die verweltlichten Kleriker verachten, den, den sie als religiosus erkannt haben, nicht wenig verehren. Der Papst Johann XI., einer von jenen grotesken Päpsten der chaotischen Zeit, gab doch dem Abt Odo schon 931 das Recht, überall Klöster bezw. das geraubte Klostergut unter seine Herrschaft zu nehmen und zu reformieren. In Niederlothringen und Flandern reformierten sich etliche verfallene Klöster ohne nachweisbaren Einfluß von Cluny, doch im selben Geiste; in Oberlothringen sind cluniazensische Einflüsse nachweisbar.

Von Lothringen springt der Funke auf Deutschland über. Hier regiert ein hilfloser Titularkönig: Otto aus dem sächsischen Hause, der sich vergebens bemühte, die Macht des Reiches Karls des Großen wiederherzustellen. Man muß sich die Zeit vorstellen: die Könige hatten die magische Verpflichtung eines Titels, sonst wenig mehr. Nun hört Otto von der reformerischen Bewegung durch seinen Bruder Brun, Erzbischof von Köln, der die Klosterreform in Lothringen begünstigte; in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts reformieren beide Brüder die deutschen Kirchen, verpflichten die Geistlichen zu tadellosem Leben und verstärken in jeder Weise die Macht der Kirche. Auf den reformierten Bischöfen, den einzigen Pflichtmenschen der Zeit, wird dann der ottonische Staat aufgebaut; die Bischöfe werden meist in der königlichen Kanzlei geschult, sind die Beamten und Gesandten des Königs und stellen auch zu seinen Kriegen aus ihren Territorien das Hauptkontingent. Viel war ja damit nicht erreicht, nur eine gewisse Verstärkung der königlichen Macht in Deutschland und Italien im Kampf Aller gegen Alle.

In Cluny folgte die Reaktion des Abtes Majolus (958—994), in der die Dialektik der neu gewonnenen abendländischen Stufe zuerst offenbar wurde. Man hat das bisher noch nie gesehen, obwohl es auf der Hand liegt und sehr viel Späteres vorwegnimmt. „So wie seine Zunge die Heuchelei mied, so auch sein Geist die Prahlereien. Majolus forderte einen mittleren Weg, so daß das Übermaß der simulata sanctitas, der heuchlerischen Heiligkeit, vermieden werde" — sagt sein zeitgenössischer Biograph. Waren die Asketen, um die sich die Könige bemühten, nicht doch eitel und geschwätzig? Sie verzichteten scheinbar vollkommen; wenn sie es aber lange getan hatten, gewannen sie einen geheimen Größenwahn zurück. Das Ich war nicht auszurotten — mußte also der Kampf überhaupt sein? Forderte Gott nicht die Bescheidenheit? Konnte man immer fasten? Hatte nicht auch das körperliche Ich sein Recht, wenn man ehrlich war? Forderte nicht der neu gesehene Gott das Maß — nicht nur das Maß als Bändigung der Triebe, sondern auch in der Asketisierung und Mystizierung? Majolus haßte die „Heiligen", er machte von den Lizenzen der Regel bewußt Gebrauch, trank Wein und fastete mit Maß, er kleidete sich nicht zu prächtig, aber auch nicht zu gering. Er war still, schritt gewöhnlich allein seines Wegs und schickte seine Begleiter voraus. Sein Gott war einfach — er pries die sapiens dei stultitia, die weise Torheit Gottes. Gewisse Vorschriften nahm er wörtlich: so schloß er aus einer Stelle der Bibel, daß er aus den Werken der Philosophen die weltlichen Stellen „wie mit Krallen mit einem scharfen Eisen weghauen müsse". So diente er seinem Gotte. Im übrigen saß er gern an den Tafeln der Feudalherren.

Einer der vielen notwendigen, aber nie endgültigen Friedensschlüsse zwischen Naivität und Geist! Bald sprach Niemand mehr von Cluny, so nötig es gewesen wäre. Des Majolus Nachfolger Odilo bedeutet nach dem Wechselgesetz der abendländischen Geistesgeschichte, die nun beginnt, eine Renaissance des aktiven Cluniazensismus. Seine Askese war maßlos. Schon als Mönch war er der Erste bei den niedrigsten Arbeiten. Seine Augen hatten, so sagt sein Biograph, einen „wundervollen und unheimlichen Glanz und waren meist mit Tränen gefüllt". Er war kräftig, doch bleich; wenn er sprach, „entzückte er die Zuhörer durch eine ungemein weiche und klangvolle Stimme". Erzbischof Fulbert von Chartres nennt ihn den sanctus monachorum archangelus, cui me in nullo comparare praesumo, den heiligen Erzengel der Mönche, mit dem er sich in nichts vergleichen wolle. „Archangelus" wurde bald für ihn zum geflügelten Wort. Seit dem Anfang des neuen Jahrtausends wächst der Einfluß Odilos und Clunys in ungeheurem Maße. Kaiser Heinrich II. war mit Odilo herzlich befreundet. Schon Heinrichs Vorgänger Otto III. war den mystisch-asketischen Kreisen in Italien nahegestanden, hatte einen Reformisten 996 erstmals zum Papst eingesetzt (Gregor V.) und wollte mit ihm das Reich Gottes auf Erden verwirklichen. Heinrich II., der Freund Odilos, soll selbst in der Ehe asketisch gelebt haben; er erläßt Friedensgebote, will mit dem Reformpapst Benedikt VIII. eine allgemeine Kirchenreform durchführen. In Frankreich ist Odilo mit dem König Robert dem Frommen befreundet; durch ihn kommen auch hier Mönche auf die Bischofssitze, auch die politischen Geschäfte und diplomatischen Sendungen wurden Mönchen übertragen. Die weltlichen und „geistlichen" Seigneurs alten Stils wüten gegen diese neuen Menschen; von einem Bischof von Laon haben wir eine ziemlich niveaulose Satire, die darüber höhnt, daß Männer „niederer Geburt" in die Staatsämter eindringen, daß bald „auch Grafen und Ritter mönchsartige Kutten tragen, beten, sich verneigen und das Mienenspiel zurückhalten (vultus reponant)" und daß Odilo wie ein Kriegskönig durch die Lande ziehe. „Das Mienenspiel zurückhalten" — man sieht den neuen disziplinären Menschentyp vor Augen.

Die Cluniazenser waren noch immer trotz des Ansehens, das sie genossen, trotzdem ihr vom Einen ausgehender, regulativer Geist den obersten Gewalten zugute kam und sie langsam mit Leben füllte, einsame Menschen. Typisch ist ihre Stellung zum Wunder. Man legte in Cluny im Gegensatz zur altchristlichen Frömmigkeit auf sichtbare Wunder keinen Wert, erzählte aber dem Volk gelegentlich von Wundern der Äbte: eine Konzession an den naiv-magischen Zeitgeist. Diese Menschen, die uns Heutigen ähnlich und verständlich sind, lebten in einer fremden Welt, die sie bestaunte, verspottete und ganz leise anfing nachzuahmen.

4. Die pazifistische Bewegung des elften Jahrhunderts

Es ist natürlich falsch, die ganze Bewegung der Zeit auf Cluny zu lokalisieren oder von hier abzuleiten. So darf man es sich nicht vorstellen. Tatsächlich war die große Not vorhanden und immer noch viel größer als alle Lösungsversuche; tatsächlich gab es nur eine Rettung, die der Entstehung des Menschen im Sinn der Unterstellung unter das „Eine" und der freiwilligen, zuchtvollen Kooperation. Darauf kamen unabhängig voneinander Viele an vielen Orten. Nur fühlten sich diese paar Menschen im damaligen Abendland alle verwandt und sahen in Cluny ihre stärkste Festung. Nur ist die Entwicklung Clunys typisch für die erste, noch ungeschriebene Geschichte des jungen abendländischen Menschen. Die Pazifierung Europas geht in einer eigentümlichen Weise vor sich. Gewisse Gegenden werden von der Idee des Friedens gepackt und verbünden sich auf einige Zeit, ihn zu halten. Aber dann wird er von der Lust an der Selbsthilfe, an Raub und Fehde wieder überwältigt. Diese erste praktisch pazifistische Bewegung geht vom Volke und den ihm der Herkunft nach nahestehenden Mönchen aus; die machtlosen

Könige benutzten sie erst später. Das Abendland ordnet sich also im radikalen Gegensatz zur despotischen Kooperation des Orients und Spätroms demokratisch. Die Erklärung dafür ist leicht zu finden: die Not war in dieser Zone jedem Einzelnen nahe, also auch die Lösung. Am 1. Juni 989, mitten im Sommer, einigten sich zum ersten Mal auf einer Synode in Charroux in Aquitanien, im Lande Clunys, die Bischöfe, Mönche, etiam et omnis uterque sexus, auxilium divinae pietatis implorantes — und Jedermann von beiderlei Geschlecht, die Unterstützung der göttlichen Gnade anflehend, auf einen Friedenspakt. Danach verfällt einem Banne, wer in eine heilige Kirche eindringt oder mit Gewalt etwas aus ihr wegschleppt, wer Schaf oder Vieh oder Esel oder Kuh oder Ziege oder Bock oder Schwein des Bauern raubt und wer einen Kleriker, der keine Waffen trägt, sondern einfach wandelt, überfällt, gefangen nimmt oder mordet — außer wenn dieser selbst gefehlt hat. Damit wird also die Kirche aus dem Kampfbezirk der Fehde ausgeschieden, die landwirtschaftliche Produktion vor den brutalsten Räubereien sicher gestellt und eine Menschenklasse geschaffen, die nicht gezwungen ist, Waffen zu tragen. Seltsame Anfänge eines Zustands, der uns selbstverständlich geworden ist. Im südöstlichen Frankreich versprechen 990 viele Seigneurs, ut sint filii pacis, daß sie Söhne des Friedens sein wollen. Niemand soll künftig einen Bauer oder eine Bäuerin festhalten und zwingen, sich loszukaufen, außer die Bauern des eigenen Gebiets. Eine hübsche Naivität der feudalen Zeit: die eigenen Bauern waren vogelfrei. 996/97 waren „die Körper der Männer und Frauen in unzählbarer Menge von einem unsichtbaren Feuer ergriffen worden (Pest) und erfüllte überall Wehklage die Erde": da hatte man es eilig, in Limoges zu einem „pactum pacis" zu kommen. Drei Jahre später schloß man in Poitiers den großen Vertrag, der sogar die Fehde verbietet und bedeutungsvoll und dokumentarisch beginnt: Speciosum quidem nomen est pacis, et pulchra est opinio unitatis — glanzvoll ist der Name des Friedens und schön der Glaube an die Einheit. Streitigkeiten sollen vor den Richter gebracht werden. Wenn einer sich weigert, omnes unanimiter in destructionem et confusionem ipsius pergant, verfolgen ihn alle einmütig bis zu seiner Vernichtung. Es ist das Prinzip des Völkerbunds, das damals zuerst formuliert wird. Schon entsteht die neue humane Freude am Leben im Frieden; aus dieser Zeit stammt die Hymne des Bischofs Fulbert von Chartres: „Das Messer schneidet die wilde Rebe und die Erde taut auf. Die Lanze wandelt sich zur Sense, das Schwert zur Pflugschar. Der Friede macht die Armen reich und die Stolzen arm ..."

Auf die Dauer aber war alles vergebens. Auch im Burgund und Nordfrankreich kam es zu Friedensschwüren. „Fast alle aber wurden des Eidbruchs schuldig." Diese Eidschwüre richten sich gegen den unversöhnlichen Haß zwischen Bauern und Rittern und gegen die Fehdelust der Bauern untereinander. „Vom Beginn der Fastenzeit bis zum Ende der österlichen Zeit soll der caballarius (Ritter, der sonst als Räuber offenbar einfach totgeschlagen wurde), falls er waffenlos ist, nicht angefallen werden. ... Wenn ein villanus (Bauer) einem anderen villanus oder caballarius ein Unrecht getan hat, soll der Geschädigte, bevor er etwas tut, fünfzehn Tage verstreichen lassen; innerhalb dieser Zeit kann Genugtuung geleistet werden." Die Kleriker, die keine Waffen tragen, aber jetzt auch die Händler, Pilger, Weinführer mit Gespannen, die nobiles feminae sine maritis suis, die Witwen und Nonnen sollen auf den Straßen nicht angegriffen werden, Gebäude sollen nicht angezündet werden, außer man habe einen gegnerischen caballarius oder einen Räuber darin gefunden. Aber immer wieder: „als die ärgste Not vorüber, erlahmte der Eifer". Vor dem Jahre 1034 trat „entsetzliche Not und unerhörte Sterblichkeit infolge der schlechten Ernten ein. Da ließ im vierten Jahr der Regen nach, ein mild wehender Wind zerstreute die Wolken, am klaren Himmel leuchtete die Großmut des Schöpfers, die grünenden Saaten versprachen eine reiche Ernte." Locarno! Als die Ernte geborgen war, beschloß man: „Vor allem sollte unverbrüchlicher Friede gehalten werden, unbewaffnet und ohne Furcht vor Rache sollte Jeder, was er auch begangen habe, einhergehen dürfen. Räuber und Verletzer fremden Eigentums sollten durch Verlust ihres Vermögens bestraft werden. ... Alle wurden von einem solchen Feuer ergriffen, daß sie durch die Bischöfe einen Stab zum Himmel heben ließen und Pax, Pax, Pax zu Gott riefen, damit es ein Zeichen des ewigen Bündnisses sei, das sie mit ihm eingingen." Aber bald war es wieder zu Ende. Rodulfus Glaber, der uns schon diese Szene überliefert hat, fährt fort zu berichten: „Das Menschengeschlecht, uneingedenk der Wohltaten Gottes, von Anfang an zum Schlechten geneigt, gerade noch zum Erbrechen eines Hundes gut, schändete das eigene Versprechen. Die Herren wurden wieder habsüchtig und begannen so zahlreiche Räubereien nach ihrer Lust, wie sie es früher getan hatten, und noch mehr. Nach ihrem Vorbild begingen die Mittleren und Kleineren wieder furchtbare Übeltaten."

So endete diese erste Friedensbewegung zwischen 989 und 1039 mit einem Mißerfolg. Abt Odilo schlug nun die bekannte treuga dei vor, die lediglich an einer Reihe von Wochen- und Jahrestagen die Fehde verbot. In dieser Zeit durfte nicht einmal der Beraubte das Raubgut zurückfordern. Den Brecher dieses Friedens durfte Jeder töten. Damit war aber auf eine allgemeine Regelung verzichtet.

Man mußte es anders anpacken. Im weiten fränkisch-langobardischen Land verloren sich diejenigen, die von der Flamme der Menschlichkeit ergriffen waren. Jeder ging in die Einsamkeit seines barbarischen Lebens zurück; die Weite legte immer wieder eine Zone der Fremdheit zwischen die Menschen. Nur in den Klöstern blieben sie sich nah. Aber es konnten nicht alle Mönche werden. So mußten sich Zellen friedlicher Kooperation bilden, von denen aus allmählich das Land für den Frieden erobert wurde: die Städte.

5. Die kommunale Revolution

Unsere Väter und Großväter interessierten sich, wenn sie sich mit dem elften und zwölften Jahrhundert beschäftigten, für den großen Kampf zwischen dem Papsttum und dem Kaisertum und für die Kreuzzüge. Sie begriffen die Dinge, die ihren eigenen Taten und Erfahrungen entsprachen. Diese Einrichtungen, das Papsttum, das Kaisertum und die Kreuzzüge, haben auf die Dauer nicht allzuviel im Sinne ihrer eigenen Idee geleistet. Sie sind uns besonders deshalb interessant, weil sich auch in ihnen die Ursprungsintention unseres Kulturkreises bezeugt: die opinio unitatis, der Glaube an die Einheit. Der Kampf zwischen dem Papsttum und dem vom Reformepiskopat gestützten Kaisertum ist der im Grunde nur zufällige Zusammenstoß zweier Formen, in die beide der gleiche Funke gesprungen war, ein Zusammenstoß, in dem er sich vergeudete. Die Kreuzzüge aber sind ein vorläufiges und naives Kompromiß zwischen der alten Rauf- und Kriegslust und der neuen abendländischen Religiosität: man bot ganz bewußt den Rittern, die noch kurz zuvor teilweise Heiden gewesen und abendländische Gebiete verheert hatten, die Möglichkeit eines religiös legitimierten Kampfes. Die barbarischen Zustände in den Kreuzzugheeren sind ja bekannt. Das alles ist, gemessen an größeren Leistungen der Zeit, tatsächlich zweiten Rangs.

Schon wichtiger ist die dritte Welle der mönchischen Bewegung, die des Bernhard von Clairvaux und seines Zisterzienserordens in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Hier sieht man genau, wie der

Mensch im neuen Sinne wächst: Bernhards Ekstase ist „eine Loslösung von den körperlichen Sinnen, ein Sich-selbst-Verlieren, ein Sich-nicht-mehr-Empfinden", aus dem die rationale Kraft und die Freiheit des Willens entstehe: motus rationalis est sensui praesidens et appetitui — die rationale Kraft ist den Sinnen und dem Trieb überlegen — und arbitrii libertas (die Willensfreiheit) „ist etwas Göttliches, das in der Seele aufglänzt wie der Edelstein im Gold". Bernhards Schüler Isaak, Mönch von Citeaux, beschreibt das genau: „Das von Gott ausgehende Licht bestrahlt (irradiat) den Geist. Der Geist sieht zuerst das Auftauchen des Lichts, ohne das nichts gesehen wird, er schaut in ihm alles Übrige." Damit war aber auch die spezifische Gefahr des abendländischen Denkens, der universalistische Idealismus, gegeben — gleich zu Beginn. „Glaube dem Erfahrenen: du wirst etwas mehr in den Wäldern als in den Büchern finden" schreibt Bernhard dem Henry Murdach, Erzbischof von York. Wichtig war vor allem, daß die Zisterzienser im Gegensatz zu den Cluniazensern nicht mehr von Gaben der Laien leben wollten, sondern mit Hilfe ihrer Laienbrüder „waldige, wüste Einöden mit Aufwand aller Kräfte in fruchtbares Ackerland umschufen". Die Kolonisation des deutsch-slawischen Ostens ist zur Hälfte diesen Mönchen zu verdanken. Vor allem aber bieten sie ein ganz klares Beispiel ökonomisch-kooperativer Betriebe mit Eigentumslosigkeit der einzelnen Mitarbeiter, die frei sind und um der Idee willen arbeiten.

Die neue religiöse und humane Haltung war aber jetzt kein Reservat der Mönche mehr. Die Laien waren schon in der Friedensbewegung von ihr ergriffen worden. Unter ihnen waren in Deutschland und Frankreich die Katharer verbreitet, in Südfrankreich waren sie fast herrschend. Ihre Religiosität, würdig der großen Zeit der abendländischen Entstehung, größer als die mönchische, ist unmagisch. Sie lehnen die Taufe, das Abendmahl, die klerikale Ordination, den Heiligen- und Reliquiendienst ab und dulden weder Bilder noch Kreuze, noch Altäre. Gebet, Abstinenz und Geisteskraft gelten als die einzigen Mittel zur Seligkeit. Die Ehe wird abgelehnt. Diese Religion konnte auch Laien umfassen, da die Erreichung der letzten Stufe, die die Ehelosigkeit vorschrieb, meistens auf das Totenbett verschoben wurde.

In der den feudalen Räubereien ausgelieferten Zeit waren größere Siedlungen um die befestigte villa, die Burg, eines weltlichen oder geistlichen Großen herum entstanden, die eine Anzahl von kleineren Rittern, Knechten und Geistlichen an sich heranzogen. Solche Siedlungen bedurften auch der Handwerker und Händler, die sich meistens im suburbium, in einer an die Burg angelehnten Hüttensiedlung, ansiedelten. Hier wurden auch Märkte abgehalten, die im Deutschland der Ottonen da und dort ein besonderes Friedensrecht verliehen bekamen. In diesen dichteren Siedlungen, den villes, zündete nunmehr die Idee der disziplinären Kooperation, der Pax. So wurden sie zur Stadt. „Es handelt sich bei der Entstehung der Stadtverfassung nicht um eine friedliche Evolution, wie man wohl gemeint hat, sondern um eine Revolution, in Frankreich, Italien, in Deutschland und an anderen Orten" [10]) — eine Revolution, die besonders auch diejenigen verpflichtete, die sie unternahmen, eine Revolution jedenfalls, von der man viel zu wenig weiß, obwohl sich gerade damals und dort unsere heutige Art zu leben weiterhin bildete.

Wichtig ist vor allem die Revolution in Nordfrankreich, den Niederlanden und im Rheinland geworden, in jenem Gebiet, das damals und auf lange Zeit hinaus eine Einheit bildet, während im Osten tiefste Provinz liegt. Diese Revolution ist wichtiger als die in Oberitalien, die früher ausbricht. Sie ist völlig unliterarisch. Die Kleriker, die damals schreiben, stehen ihr meist so wenig günstig gegenüber wie ihre Herren, die feudalen Bischöfe, deren Rechte gestört werden. Die Einung der Bürger zu einer politisch-selbständigen Macht ist im schroffen Gegensatz zu den bestehenden Gewalten erfolgt; sie ist extrem antiaristokratisch und führt zunächst ein illegitimes Dasein. Daher das rätselhafte Auftauchen dieser Macht in den Kommunalcharten und verwandten Urkunden; „nichts Neues wird hier geschaffen, sondern ein längst vorhandener, in offiziellen Schriftstücken aber geflissentlich totgeschwiegener Zustand sanktioniert" [11]). Um so ehrwürdiger sind die wenigen Nachrichten, die wir über die Revolution der Kommune haben, wenn gleich sie uns mehr die ersten Märtyrer der Stadt als die Sieger der kommunalen Idee vor Augen führen. Von ihnen haben wir nur ganz abrupte Kunde.

Der erste Kommuneaufstand, über den wir sicheren Bescheid haben, ist der von Cambrai, der Großsiedlung eines Bischofs, der gleichzeitig Gaugraf war, im Jahre 1076. Der Verfasser der Cambraier Bischofsgeschichte, der bald nach 1092 schreibt, berichtet darüber: Die Bürger von Cambrai beschworen die geraume Zeit flüsternd beratene und lange ersehnte kommunische Verschwörung (conspiratio communis). Sie verschworen sich, daß sie alle dem zurückkehrenden Bischof den Eintritt in die Stadt verweigern würden, wenn er nicht die Schwurbrüderschaft anerkenne. „Der Bischof, der am kaiserlichen Hof gewesen war, gab die Zusicherung, brach sie aber, als er in der Stadt war. Seine Ritter überfielen die Bürger in ihren Häusern, plünderten, töteten viele, nahmen die übrigen in der Kirche gefangen." Am besten kamen die weg, denen man Füße und Hände abschlug oder die Augen ausstach. Die Kommune von Cambrai lebte aber immer aufs neue auf und wurde wieder unterdrückt, so 1107 durch Kaiser Heinrich V., der die Charte der Bürger vor sein Gericht zu bringen befahl und sie vernichtete.

In vielen Städten brachen in den nächsten Jahrzehnten ähnliche Aufstände aus. St. Quentin wurde um 1080 zur Kommune; man weiß nicht, wie es im einzelnen zuging. Der Bischof von Beauvais mußte sich 1099 entschließen, die Schwurbrüderschaft der Bürger anzuerkennen; Ivo von Chartres redet ihm zu, er sei nicht verpflichtet, seinen Schwur zu halten: solche Pakte verpflichteten niemanden. Der Abt Guibert von Nogent unterrichtet uns genau und ausführlich über die Revolution von Laon. Der Bischof Waldrich von Laon war ein typischer Zeitgenosse; er interessierte sich nur für Fehden, Hunde und Falken, verspottete seine Religion und verachtete das Volk. Seine Feinde ließ er ermorden. Keiner war seines Lebens sicher; es gab keinen Schutz gegen Raub und Gewalttat. Das Volk forderte die Kommune; der Klerus und später der Bischof ließen sie sich abkaufen, hielten aber das Versprechen nicht. Diesen Eidbruch ließ sich das Volk nicht gefallen, mehrere bischöfliche „Beamte" wurden erschlagen, auch der Bischof selbst getötet. Die Hauptkirche, zehn andere Kirchen und zahlreiche Wohnhäuser gingen in Flammen auf. Die Bürger mußten vor der Rache der Bischöflichen bei einem noch schlimmeren Herrn in der Nähe, Thomas von Marle, Zuflucht suchen, der sie auf seinen Burgen und Besitzungen verteilte und dort auspreßte. Schließlich kamen sie aber doch zu ihrer Kommune zu Laon. Der, der uns diesen Aufstand nicht ohne Sympathie erzählt, Abt Guibert von Nogent, steht doch offiziell in der Anschauungswelt seines Standes, spricht doch, um sich zu salvieren, von dem „neuen und abscheulichen Namen der Kommune". In seinem Bericht über die „fluchwürdige Kommune" von Reims steht eine andere wichtige Stelle: „Mit dem Kirchenbann werden durch authentische Kanones diejenigen

[10]) Robert Holtzmann, Französische Verfassungsgeschichte, 1910.

[11]) Oppermann.

bedroht, die den Knechten der Herren aus Gründen der Religion lehren, ungehorsam zu sein oder ihnen zu entwischen oder gar Widerstand zu leisten... Über diese und ähnliche Dinge wurde oft an der königlichen Kurie, oft auch anderswo bei den verschiedenartigsten Zusammenkünften gesprochen." Man sieht deutlich, wie hier eine Religiosität, die der Kommune zugute kommt, mit der Auffassung der Kirche ringt, die ihre feudalen Rechte verteidigt.

Trotz des religiösen Geistes, der die Kommunen erfüllt, wehren sich die Bürger überall wie in Laon bis aufs Blut, um ihre Kommune zu behalten. Wie sollten sie sich sonst in der Welt der räuberischen Feudalen durchsetzen? Als die Kommune von Sens, die 1146 offiziell anerkannt worden war, drei Jahre später wieder verboten wurde, erstürmten die Bürger die Pforten der die Stadt beherrschenden Abtei und töteten den Abt und seinen Neffen, der sie verteidigte. Die Bürger von Vezelei töteten ihren Abt Artaud, um zu ihrer Kommune zu kommen. So blutig diese Kämpfe oft waren, so war doch der Geist der Kommune, die sich durchgesetzt hatte, der Friede nach innen und nach außen. Der Geist der Aufopferung für die Kommune aber war ungeheuer stark. Die Bürger schrieben den Inhalt ihrer Schwurbrüderschaften auf, aus denen die Stadt hervorgeht; diese Charten der Kommunen sind von einer großen Gesinnung erfüllt, die alles Frühere hinter sich zurückläßt.

Aus dem heute zu Deutschland gehörigen Teil des Aufruhr- und Entstehungsgebiets der neuen Kultur ist uns für Köln ein Satz überliefert: 1112 coniuratio Coloniae facta est pro libertate — 1112 bildete sich in Köln eine Verschwörung für die Freiheit. In Trier beging der ordo equester, der Ritterstand, zwischen 1124 und 1130 unter schwachen Bischöfen die größten Ausschreitungen. Zur Abwehr bildete sich auch hier eine coniuratio der Bürger. Diese communio wurde erst 1157 von Kaiser Friedrich I. zerstört und 1161 zum zweiten Male aufgehoben. In einer Urkunde von 1154 erschienen zum ersten Male cives als gleichberechtigt neben den feudalen Ständen. Ähnliche Verschwörungen sind uns aus Mainz und Speyer berichtet.

6. Pax civitatis

Das älteste Stadtrecht von Straßburg beginnt: „Nach dem Vorbild anderer Städte wurde Straßburg in dem Sinn (in eo honore) gegründet, daß Jedermann, der Auswärtige und der Einwohner, in ihr zu jeder Zeit und von Jedermann Frieden habe." Die Stadt der Kommune ist der Friede. Dementsprechend heißen die Markungen (in Laon, Valenciennes usw.) pax, die Rathäuser (in Cambrai, Valenciennes, Mons usw.) domus pacis (Haus des Friedens), die Geschworenen jurati pacis, wardours de la paix, in Lille rewards de l'amitié (Bewahrer des Friedens, der Freundschaft). Die Bürger bilden eine universitas (Einheit) oder communitas, sie leben nicht mehr ut singuli, als Einzelne. Der Friede der jungen Stadt war viel mehr als der Verzicht auf Fehde — er war Kooperation. Einigen Stadtrechten glücken sehr treffende Formulierungen des neuen Zustandes; so dem Stadtrecht von Amiens: unusquisque jurato suo fidem, auxilium conciliumque per omnia juste observabit" — „Jeder wird seinem Mitverschworenen Treue, Hilfe, Rat in allen Dingen gewähren". Oder dem Stadtrecht von Senlis: iuraverunt autem quod alter alteri recte secundum opinionem suam auxiliabitur — sie schworen, daß Einer dem Andern nach seinem besten Wissen helfe". Auf den Ruf „Kommune! Kommune!" mußte Jeder seine Arbeit aufgeben und herbeieilen, um dem Rufenden, der angegriffen worden war, Beistand zu leisten (Beauvais, Amiens). Die Kommune aber steht über allem; sie ist etwas Heiliges: in Amiens werden Vergehen gegen die Kommune, selbst durch Schmähworte, mit besonderer Strenge bestraft. Vom Einzelnen wurde vor allem gefordert, daß er seine superbia, seinen Hochmut, bezähme und sich der Rechtsprechung der Gesamtheit unterordne. Gewalttätigkeiten werden hart bestraft: „Auge für Auge, Zahn für Zahn, Kopf für Kopf" (St. Omer). „Wenn Einer, der verwundet wurde, so hochmütig ist (ita superbus fuerit), daß er die vom Maire und Schöffen erkannte Sühne nicht annehmen will, dann soll sein Haus zerstört und seine Habe eingezogen werden, oder, wenn er kein Haus besitzt, er selbst gefangen gehalten werden, bis er die Sühne annimmt und Sicherheit leiste" (Amiens).

So entsteht im Abendland die Kooperation der Laien freiwillig und auf demokratische Weise. Dem entspricht die Verfassung der jungen Stadt. „Der eigentliche Souverän in der Stadt blieb die coniuratio, die assemblée générale der iurati, die bei wichtigen Beschlüssen und gesetzgeberischen Akten gehört werden mußte." Die Magistrate mit einem gewählten Maire an der Spitze amtierten nur auf kurze Zeit, später allgemein nur ein bis zwei Jahre. Die Stadt der Kommune war betont antiaristokratisch: Adel und Geistlichkeit blieben von ihr ausgeschlossen, „sie sind in der commune jurée entrechtet" [12]). Darin hat die Kommune des zwölften Jahrhunderts einen sowjetistischen Zug. Vor allem wurden die Stadtverschworenen persönlich frei; sie schüttelten oft in ausführlichen Bestimmungen der Charten die Hörigkeitslasten ab.

Nicht allen aufständischen Städten gelang die vollkommene Befreiung. In Nordfrankreich unterscheidet man die ganz oder fast souverän gewordenen villes libres von den villes franches, die unter einem prévôt als Vertreter des Fürsten stehen, aber auch Freiheiten finanzieller, gerichtlicher und militärischer Art errungen und die Hörigkeitslasten abgestreift haben. Der Prevot mußte die städtischen Freiheiten beschwören. Die flandrischen und deutschen Städte waren zumeist villes franches; aber auch den deutschen gelang es im zwölften und besonders im dreizehnten Jahrhundert in den Besitz der städtischen Selbstverwaltung zu gelangen, das Rechtsprinzip und den Satz „Stadtluft macht frei" durchzusetzen und so „zu Städten im eigentlichen Sinn des Wortes zu werden" [13]). Das Freiburger, das Hamburger und andere Stadtrechte verboten auch hier dem Adel, in der Stadt zu wohnen. In Frankreich stand der König der städtischen Entwicklung zunächst durchaus feindlich gegenüber. Noch Ludwig VI. muß als Feind der Städte bezeichnet werden. Ludwig VII. nähert sich der Stadt; sein Sohn Philipp August schließt mit den Städten einen engen Bund gegen die Lehensfürsten und kleinen seigneuralen Gewalten. Ähnlich war es in England. Die vom englischen Teil Nordfrankreichs im dreizehnten Jahrhundert übernommene, zunächst revolutionäre englische Kommune, die sozial und politisch demokratisch aufgebaut war, verbündete sich ebenfalls später mit dem König. In beiden Ländern war damit aber auch der Konflikt zwischen der demokratisch-städtischen und der monarchischen Form des Universalismus gegeben, der zu den bürgerlichen Revolutionen führte.

Ökonomisch ist die Stadt zunächst nicht allzu sehr vom Dorf verschieden. Die Bürger betrieben zunächst in der Überzahl Landwirtschaft. Aber sie betrieben sie in intensiverer Weise. Die Feldflur der neugegründeten Städte ist sehr groß. Die nicht landwirtschaftlichen Geschäfte wurden den Ackerbürgern von den Handwerkern abgenommen. In die Stadt zog derjenige, der die pax mit ihren strengeren Pflichten der Selbstbeherrschung dem barbarischen Leben des Landes vorzog, der von der neuen Humanität erfaßt war. In Frankreich wurde noch im

[12]) Holtzmann, a. a. O.

[13]) Schroeder-v. Künßberg, Deutsche Rechtsgeschichte, 1922, S. 690 ff.

vierzehnten Jahrhundert jeder „zuwandernde Handwerker willig in die Zunft aufgenommen“ [14]). In Deutschland noch später. Im Zunftrecht hat sich der Geist der Kooperation und der sozialen Gerechtigkeit dieser Zeit ein Denkmal gesetzt. Es entsteht mit der abendländischen Stadt und entspringt ihrer einzigartigen Tendenz. Jeder Handwerker soll seine „Nahrung“ haben, nicht mehr und nicht weniger: verboten war entweder die Ausdehnung des Betriebs über einige Gesellen hinaus oder, wenn das nicht möglich war, die Produktion über eine gewisse Menge hinaus, so daß die Handwerker sich sozial nahe blieben. Der Rohstoffbezug war genau geregelt: kein Meister sollte anders als an den Markttagen, an angezeigten und bestimmten Orten und nirgend anderswo einkaufen. Die Preise des Rohstoffs wurden gemeinsam festgesetzt und mußten von Jedermann eingehalten werden. Vorkauf war verboten. Jedem Handwerker war das Recht eingeräumt, an dem Einkauf eines Anderen teilzunehmen. Das Angebot sollte möglichst gleichzeitig und gleichartig sein: Art, Ort und Zeit des Verkaufes waren bestimmt, es war verboten, dem Zunftgenossen dessen Kunden oder Käufer abspenstig zu machen oder ihnen ein Stück Arbeit wegzunehmen, und dergleichen mehr. Das war die amitié der jungen Stadt in der Praxis. Man fühlte sich als Lebensgemeinschaft: die Zunft wird geradezu als convivium bezeichnet [15]). Eine eigenartige Mischung von Kooperation und Eigentum, die dem Einzelnen viel gab und seinen Wagemut der Gemeinschaft zur Verfügung stellte. Der industrielle Betrieb von heute macht (auf den Arbeitnehmer hin gesehen) von dieser mit dem Beginn der abendländischen Geschichte gegebenen, vom Calvinismus fortgebildeten Kooperationstradition umfassenden Gebrauch.

Die Stadt pazifiziert das Land und überträgt ihr Ordnungsprinzip auf das Land. „Die Volkswirtschaft fördern die Städte durch Einrichtungen, die dem Staate noch fern liegen: durch Fürsorge für richtiges Maß und Gewicht, für geordnetes Münzwesen, für ein freieres Verkehrsrecht“ [16]). Das französische, englische und spanische Königtum übernehmen allmählich die Wirtschaftspolitik der Stadt. „Die Maßnahmen, die die fortgeschrittenen europäischen Staaten für ihre Wirtschaftspolitik seit dem sechzehnten Jahrhundert (und früher) ergriffen, sind in fast allen Einzelheiten der städtischen Wirtschaftspolitik des Mittelalters nachgebildet [17]).“ Wenn wir heute in Sicherheit und mit dem überall gleichen Anspruch auf Recht durch das Land gehen, so nutznießen wir die Übertragung der pax civitatis auf das Land. Die Mauern sind gefallen: denn die pax ist heute keine Ausnahme mehr. Wenn wir heute die Waren international austauschen, so ist das die Übertragung des jungstädtischen Prinzips der freien Arbeitsteilung auf das größere Gebiet. Wenn heute noch Kriege stattfinden, so spricht dagegen die Tradition dieses Kulturkreises, die seiner Entstehung zu Grunde liegt und seinen Sinn ausmacht, nicht etwa nur ein Christentum fremder Herkunft, sondern das Christentum als nicht einmal notwendige Form einer humanen Gesinnung, die in angemessener Stärke in einer Zeit entstanden ist, als die Dämonen dieser Zone ihre Menschen zu vernichten drohten.

7. Die beiden Pole des Abendlands

Mit der Stadt erreicht der abendländische Kreis mitten in größter Barbarei Gleichheit, Recht, Ratio, Ordnung in einer der übrigen Welt bis heute unverständlichen Strenge. Doch hätte das Abendland seine Bedeutung bei weitem nicht erreicht, wenn es dabei stehen geblieben wäre. Der alte nordische Mensch war nicht tot. Es war viel geglückt: der Norden, der bisher alle Kulturen dieses Kreises zerstört hatte, hatte sein Maß gefunden. Doch kehrte seine Wildheit auf der neuen Stufe wieder: als unbändige Vitalität, als Wille zur Freiheit, Wagemut, geistig als Skepsis gegen den Glauben an die Einheit, als wohltuende Nüchternheit, gesellschaftlich als ein Verlangen nach Lebensgenuß, das die Askese überwältigt, als neuer Wille zur Schönheit vor dem eisernen Grau der Ursprungszeit: insgesamt als Gegenkraft. Damit erst sind die beiden Pole gesetzt, die miteinander kämpfen; in ihrem Kampf ist alle Größe und aller Fluch des neuen Kulturkreises beschlossen.

Im Süden des Abendlandes hat der Kampf mit den Dämonen nicht die Bedeutung wie im Norden. Es ist hier nicht derselbe Ernst des Abwehrkampfes gefordert. Die Stadt des europäischen Südens zeigt deshalb früh schon ein anderes Gesicht. Zwar gibt es hier auch Revolutionen. In Mailand kämpfen 1042—45 die Bürger siegreich mit den Rittern; sie lassen sich aber auf das Eingreifen eines Gesandten des Königs hin zu einer Aussöhnung herbei. Der große Kampf der Pataria von 1056 bis 1075, der im Bündnis mit den Reformmönchen gegen die verweltlichte Kirche und gegen die seigneuralen Gewalten geht, auf den sich Gregor VII. insbesondere stützt, endet wieder mit einem Ausgleich zwischen den Ständen. Es entsteht in Italien eine halbaristokratisch-demokratische Stadt, die den Landadel zwingt, das Bürgerrecht in ihr zu erwerben, die sich Konsuln setzt, neben denen die Vertreter des Königs und der Bischöfe bald bedeutungslos zurücksinken, die schließlich Italien vollkommen beherrscht. Der Markgraf von Montferrat war nach des Otto von Freisingen Bericht zu seiner Zeit fast der einzige Fürst Italiens, der der Herrschaft der Städte entgangen war. In Italien verschmilzt der Feudalismus mit der Stadt und der Kommune: schon 1180 stehen in Florenz 35 torri, Burgtürme des Adels. Die Lösung ist lange nicht so hoch und sauber wie die des Nordens — die pax wird dadurch kompromittiert, daß hier erstmals der Reichtum räuberischen Ursprungs erkennt, daß auch er daran interessiert ist, seine Einkünfte in Ruhe und Frieden zu verzehren — die italienischen Seigneurstädte werfen sich, intern befriedet, auf einen mehr oder minder gewaltsamen Seehandel mit den Randländern des Mittelmeers — die koloniale Tradition des Abendlandes beginnt. Ganz ähnlich waren die Verhältnisse in Südfrankreich. „Im Gegensatz zum Norden war im Süden das Charakteristikum der städtischen Verfassung der aristokratische Zug. Alle Klassen gehören hier zur Bürgerschaft (also auch Adel und Geistlichkeit), das consilium ergänzte sich meist selbst. ... Vor allem aber waren in den Konsularstädten vielfach eine Anzahl der Konsularstellen dem kleinen Adel der Stadt reserviert [18]).“ Auf diesem Boden entsteht dann im zwölften Jahrhundert die Minnesangkultur, die alle Eigenart des asketischen Menschen, Zucht, Beherrschtheit, Rücksicht auf den Nebenmenschen, Sauberkeit, mâze, geschlechtliche Enthaltsamkeit, übernimmt, sie aber durch die Beziehung zur domina, zur Frau, sinnlich verklärt, sie der letzten Strenge entkleidet und die heroische Anmut schafft. Sie drang auch nach Norden vor, wurde aber in ihrem Heimatland, der Provence, 1209 ff. von den Ritterscharen Nordfrankreichs zerstört. Über 500 000 Menschen sind damals nach einer zeitgenössischen Quelle ums Leben gekommen. Der Funke sprang im dolce stil nuove der Dantezeit auf Italien über; auch die Dame der aristokratisch-urbanen Schicht ist seitdem nicht mehr untergegangen, wie alle die Dinge dieser ersten Zeit unverlierbar sind. Denn es wurden damit latente Möglichkeiten geschaffen, die wohl im Bewußten, aber nicht im Unbewußten vergessen werden können. Die Minnesangkultur ist, wenn

[14]) Eberstadt, Französisches Gewerberecht. S. 371.
[15]) v. Below, Stadtgemeinde und Gilden, Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 7. S. 432.
[16]) Brodnitz. [17]) Bücher.
[18]) Holtzmann.

man den Abt Majolus nicht mitrechnet, der erste, oft nachgeahmte Versuch, die auf der Erde völlig exzeptionelle, einen radikalen Verzicht fordernde Rechtsidee des Abendlandes mit den Forderungen des Ichs und der „Welt" in Einklang zu bringen und das Problem zu lösen, dessen Schwierigkeit die Größe dieses europäischen, nachcluniazensischen Menschenkreises ausmacht.

Die kultivierte, halbaristokratische, bourgeoise Stadt drang allmählich nach Norden vor und stand hier wie in Italien innerhalb der gleichen Mauern neben der Stadt, die nach den Zunftgesetzen und gemäß der Zunftaskese lebte. Der individuelle Wagemut machte die Kaufleute reich und bereicherte schließlich auch die Zunftbürger. In England begünstigten der König und das staatliche Steuersystem die reichen Stadtbürger, so daß sie im vierzehnten Jahrhundert die Herrschaft erlangen. In London z. B. werden noch 1319 die aldermen jährlich neu, d. h. aus allen Schichten des Volks, 1376 schon lebenslänglich, d. h. aus einer Stadtoligarchie, gewählt. So erklärt es sich, daß an der sozialen Revolution von 1381 auch Städte wie London, York und Northampton teilnahmen. „Alle Versuche, zu demokratischeren Regierungsformen zurückzukehren, waren bis zu den Reformen des neunzehnten Jahrhunderts vergeblich" [19]). So entsteht das sozialpolitische Gesicht Englands, auch sein skeptischer Geist. Wenn die sozialen Verhältnisse stabil ungerecht sind, wird die Skepsis zur Selbstverständlichkeit. England gewann mit ihr die Möglichkeit, die heroische Eroberungstradition des vorcluniazensischen Nordens zu vollenden. Es kennt dafür die letzten Erschütterungen des abendländischen Geisteslebens nicht, die eben aus dem Versuch entspringen, die Idee der vollkommenen Weite, der Ichaufgabe, die von den Leidgebeugten und Halbtoten des zehnten und elften Jahrhunderts konzipiert wurde, mit Ich und Sinnlichkeit zu vereinigen. Es hat keine Männer, die Dante, Michelangelo, Kant oder Goethe an die Seite zu stellen sind. Weder der romanische Stil der cluniazensischen Zeit, diese asketische und volksfremde Größe, noch die Gotik dieses Landes zwischen der französischen Küste und dem Rhein, in dem die Kommunen gerade entstanden waren, der Stil der mystischen und volkstümlichen Askese, noch die prächtige Renaissance des Südens waren England im gleichen Maße notwendig. Ganz anders Schottland, in dem sich unabhängige Städtekonföderationen bildeten und in dem die Mystik blühte wie in Deutschland. In unserem Lande siegten im vierzehnten Jahrhundert der mystischen Städtepredigten die Zünfte und mit ihnen wieder die demokratische Rechtsidee über die Reichen; sie hielt die Herrschaft, bis im sechzehnten Jahrhundert der Sieg der Aristokraten eine lähmende Trauer über das Land ausbreitete, das im Dreißigjährigen Krieg sogar da und dort aus Not zur Menschenfresserei zurücksank. Denn nur jener Glaube an das Recht, so gewagt, ja größenwahnsinnig er sein mag, trennt mit Sicherheit in dieser Zone den Menschen vom Tier. Wird er in irgendeiner Konstellation verdunkelt, so erwachen alle Dämonen.

Vergleichen wir schließlich die europäische Welt, die im neuen Kampf des rechtlich-städtischen mit dem heroisch-räuberischen Wesen im achtzehnten, neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert entstanden ist, mit der antiken, so fällt uns ein großes Ergebnis auf, das alles Andere überschattet: daß unser Wirtschaftssystem nicht mehr auf der Sklaverei aufgebaut ist. Das Urchristentum gebot dem Sklaven noch, Sklave zu bleiben. Die Aufhebung der Leibeigenschaft, im elften und zwölften Jahrhundert für den Bereich der europäischen Stadt durchgesetzt, wurde um 1800 allgemein. Die politischen Rechte sind demokratisiert. Der nordische Eroberungswille und Wagemut hat zwar die Welt erobert. Aber die Rechtsidee bleibt ihm auf den Fersen und zwingt ihn immer mehr zur „Eroberung im Unsichtbaren". Die Maschine, ein echtes Produkt der abendländischen Stadt und ihres Geistes, der Arbeitsteilung dient. Die im Ursprung des Kulturkreises, im zehnten bis zwölften Jahrhundert, konzipierte Idee der sozialen Gleichheit ist zwar durchaus nicht realisiert; aber sie fährt fort, ihre Forderungen zu stellen, deren Bedeutung wir erst jetzt ganz begreifen. Denn sie ist die für die Menschlichkeit dieses Kulturkreises konstitutive Idee. Man könnte auch sagen: die Melodie des Kulturkreises verstummt, wenn ihrer Forderung nicht Genüge getan ist. Sie ringt mit der Brutalität des nordischen Tiermenschen, die im Grunde nur verhüllt, nicht gemildert ist und überall da triumphiert, wo die „Melodie" ihr Ende zu finden scheint. Die Aufgabe ist unendlich und niemals aussichtslos, solange wir sind, was wir sind. Sie ist von Europa gemeinsam zu lösen, weil es gemeinsam entstanden ist und die Nationalismen nur törichte Konstruktionen eines nicht mehr „gläubigen", nicht mehr wissenden, vorübergehend nicht mehr wissenden Zeitalters gewesen sind, das schließlich beinahe wieder im Mord erstickte. Aber das Leid des Krieges rief wieder die alten Kräfte, hob die Abendländer auf eine neue, die alte Stufe, zeugte wieder die „Idee", die in der Revolution zunächst die Leistung vorwegnehmen wollte, jetzt aber mit der hinreichenden Skepsis eine Welt von unten her neu schafft, wie im Zeitalter der Gründung der Stadt: dieser ersten Zellen der Kommune und des Friedens.

Frankfurt a. M. Erich Troß

[19]) Brodnitz.

Die Lebensweisheit William Penns

6

Das Siegel auf die Lebensweisheit ist ein ganzes Leben; die Kraft der „Maximen" muß sich zuerst an ihrem Verkünder zeigen. Steht hinter den „Früchten der Einsamkeit" der Mann, bei dem sie gereift sind? William Penn müßte kein rechtes Glied in der Gesellschaft der Freunde gewesen sein, wenn nicht das Eine, Notwendige, das er predigt, auch in ihm Wahrheit geworden wäre: die Bruderliebe, die sich paart mit Selbstzucht und Selbstüberwindung, die Herrschaft des innern Lichts über den innern Menschen, mit weltbesiegendem, an das Gewissen gebundenem Gottvertrauen. Daß er aber auch den Menschen unbedingt vertraute, daß er an den Kern des Guten in ihnen glaubte, das wurde ihm zum Fallstrick und schuf die Tragödie seines Lebens. Nicht dies war es, daß er die Folgen seines religiösen Bekennermutes tragen mußte, daß er Monate lang, einmal im Tower, zweimal in Newgate, eingekerkert war, weil er in Schriften und Versammlungen vom innern Licht gepredigt hatte; nein, der höchste Gewinn seines Lebens, die Verwirklichung seiner Ideale, seine Siedlung Pennsylvanien verflocht ihn in die schwersten Konflikte seines Lebens.

Das hätte er nicht gedacht, als er sich von König Karl II. den Landstrich am Delaware zuweisen und sich zum Gouverneur dieser Kolonie machen ließ; als er hier eine Freistatt errichtete für die Freunde wie für die verfolgten und bedrängten Frommen aus England und Deutschland; als ihm nach seinen Reisen in Holland und Deutschland Franz Daniel Pastorius pfälzische und Krefelder Mennoniten zuführte und Penn Jedem, der nur an Gott glaubte, Gewissens- und Kultusfreiheit sicherte, das erste aller Menschenrechte. Während noch drüben in Massachusetts die Söhne der einst verfolgten Pilgerväter Quäker an den Galgen brachten und erst der Befehl eines Stuart sie an weiterer blutiger Verfolgung hinderte, da schuf Penn sein „heiliges Experiment", den wahren Zukunftsstaat ohne Heer und Flotte, ohne Klassenunterschiede, eine Heimat unbedingter Religionsfreiheit, ohne Staatskirche, offen für alle Nationalitäten, mit menschen-

würdigen Strafgesetzen, mit Christentum auch in der Behandlung der Eingeborenen; und während in den andern Kolonien Englands die Siedler mit Gewalt und Betrug, mit Branntwein und Waffenhandel den roten Mann vernichteten, kaufte Penn ihnen ihr Land ab und schloß mit ihnen den Vertrag, der auf Wahrhaftigkeit und Vertrauen begründet war: der einzige Vertrag, wie Voltaire sagt, der nicht beschworen und nicht gebrochen worden ist.

Aber der Idealist, der an die Menschen glaubte, hatte nicht mit den gemeinsten Eigenschaften des Ebenbildes Gottes gerechnet, mit Eigennutz, Habgier und Ehrgeiz, mit Täuschung und Verstellung und mit jener rohesten und kränkendsten Untugend der Menschen, der Undankbarkeit. Er hatte seine Perlen vor die Säue geworfen, und sie wandten sich, ihn zu zerreißen. So entstand die Tragödie seines Lebens.

Sie ist es, die Alfons Paquet in seinem Schauspiel: „William Penn, Gründer von Pennsylvanien" darstellt*): zwar nicht überall in Personen und Ereignissen geschichtliche Wirklichkeit, aber doch auch Penn selber nicht die „legendäre Gestalt", sondern der Mann der wirklichen Welt, für die er zu gut war.

So führt uns der Dichter nach Newgate. Dort sehen wir Penn in recht bunter Gesellschaft, der Genossen seines Glaubens und seiner Verfolgung, aber auch der Abenteurer, die sich später an seine Fersen heften und ihn zu Fall bringen. Pastorius kündigt ihm seine deutschen Landsleute an, und sein Vater, der Admiral, der weltkluge Skeptiker und Menschenverächter, weist ihm den Weg in die Neue Welt. Wir begleiten ihn nach Whitehall in die Versammlung weltlicher und geistlicher Mitglieder des Geheimen Rates; schon erkennen wir die religiöse Beschränktheit und den Neid, die dem Quäker nicht gönnen, was selbst König Karl, der Spötter, ihm frei bewilligt. Wir folgen ihm, dem Mann voller Ideale, über den Ozean in sein Land der Verheißung; aber der Grenzstreit mit Lord Baltimore, dem Gouverneur von Maryland, Ausnutzung und Mißhandlung seiner deutschen Freunde durch andre Ansiedler werfen schon die ersten Schatten in dies Paradies, und dem roten Mann wird die versprochene Treue nicht gehalten. Doch Penn sieht es nicht; er ist berauscht von den Schönheiten der neuen Heimat, wohin ihn die Gattin begleitet hat; er schließt mit den Indianern seinen vertrauensvollen Vertrag. Da ruft ihn nach zweijährigem Aufenthalt die Verfolgung seiner Glaubensgenossen ins Vaterland zurück. Die Verwaltung seiner Kolonie muß er in die Hände eines Mannes legen, der nicht zu den Freunden gehört, weil die Kriege des Heimatlandes auch in der Leitung der Kolonie keinen dulden, der vom Krieg nichts wissen will. Nachrichten von allerlei Mißständen dort werden ihm überbracht; er schwankt, aber ihm erscheint es zu notwendig, in der Heimat zu bleiben, um beim Herzog von York, der nun König Jakob II. geworden ist, dem Katholiken, für die Freunde zu wirken. Er hält an ihm fest, auch als der Oranier schon in England landet, und muß sich einen geheimen Jesuiten nennen lassen. Er, der so anders denkende, wahrhaft vornehme Mann, ist der Einzige um den König, der nichts für sich selber wünscht und nur für die Seinen eintritt, des Königs guter Genius, ehe dieser unter den Einfluß seines jesuitischen Beichtvaters gerät. Die Freundschaft mit dem fallenden Könige läßt Paquet ihn noch einmal im Gefängnis von Old Bailey büßen. Jener Gauner von Newgate ist ihm wieder gefolgt und hofft sich die Gouverneurs-Würde von Pennsylvanien erschleichen zu können; sein Weib Bridget, aus wildem Zigeunerblut, gedenkt, jetzt nach der sanften Gulielma Tode Penns Weib zu werden. Auf sie hatte er vertraut, die ihm Treue und Liebe geheuchelt hatten. Die Leitung der Kolonie ist ihm genommen worden, aber er ist schon dem Irdischen entrückt. Während Pastorius ihm noch das aufblühende Leben seiner Schöpfung in Amerika zu schildern versucht und ihn über den Ozean holen möchte, da schaut er im Geiste, im Traum des Sterbens sein Land in froher Entwicklung und sich selbst in Gottes Nähe. So endet die Tragödie dieses reinen Mannes.

Es bleibt undeutlich, wie der Dichter in seinem Werk die europäische Spannung von heute zum Ausdruck bringen will. Er gibt seinem Helden einen raschen, frühen, versöhnenden Tod, er entrückt ihn dem Elend, das die wirkliche Geschichte ihm noch zu tragen auferlegte: der Geldnot, der gemeinen Ausnutzung, den Enttäuschungen und Verlusten in seiner Familie, dem langsamen Verfall seiner Gesundheit.

Stärker als er war sein Werk. Sind doch die Ideen größer als der größte Mann. Was er in seinem Pennsylvanien schuf, hat Bedeutung für die ganze Welt empfangen.

Hamburg Rudolf Kayser

*) Alfons Paquet, William Penn, Gründer von Pennsylvanien. Ein Schauspiel. Augsburg, Dr. B. Filser 1927. 140 S. Geb. 5 M.

Die sittliche Tat

Hans Driesch: Die sittliche Tat. Ein moralphilosophischer Versuch. Leipzig, Emanuel Reinicke 1927. 221 S. 8.50 M.

Die Werke großer Philosophen pflegen die zusammenhängende Ausführung und Anwendung eines Grundgedankens zu sein. Daher die Einzelteile desselben, sofern sie ein neues Erkenntnisgebiet angehen und zur Höhe eines Gesamtbildes vordringen, mit wachsender Spannung erwartet werden.

Zwar hat Kant, als er im Jahre 1794 gefragt wurde: „Welche Werke werden Sie der Welt noch schenken", geantwortet: „Ach, was kann das sein? Sarcinas colligere (Bündel schnüren)! daran kann ich jetzt nur noch denken." Doch vier Jahre später wendete er die letzte vergebliche Kraft an den Plan des Endabschlusses seiner kritischen Philosophie, an die Entwürfe eines „Überganges von der Physik zur Metaphysik". Mit der erwähnten Spannung aber erhofft die philosophische Welt noch heute, daß es Erich Adickes vergönnt sein möchte, die Bruchstücke zu einem lesbaren Schlußwerk zu vereinen.

Zu den Philosophen von heute, deren Schrifttum mit einem stufenmäßigen Aufsteigen ihrer Welterkenntnis zusammengeht, gehört Hans Driesch, der Zerstörer des Mechanismus, der Wiederbegründer von Geist in der Natur, der Ordner einer vitalistischen Wirklichkeitsschau, der mutige Erkunder des Überbegreiflichen in Seele und Natur. Von der Zoologie zur Biologie, von ihr zur Naturphilosophie und zur philosophisch-biologischen Weltanschauung, von selbstdienlicher Forschung zur ausgebreitetsten Mitteilung der Ergebnisse bis über die Meere ist er emporgedrungen.

Das Höchste, Ethik und Religion, stand noch aus. Sein neuestes Buch: „Die sittliche Tat" — man fragt unwillkürlich — ist es das Ziel, der krönende Abschluß auf den Unterbauten der „Philosophie des Organischen", der „Ordnungslehre", der „Wirklichkeitslehre"? Selber heißt er es einen Versuch, ein Bekenntnis. Manche seiner Freunde hätten wohl von ihm eine Weltanschauungslehre mit Stellungnahme zu deren großen heutigen Problemen, auch eindeutiger bejahender Wertung von Christentum und Kirche, gern gesehen. Eine philosophische Ethik, allerdings mit „Religion als Ziel der Aufklärung" liegt vor. Völlig außerchristlich sich haltend kann nach christlicher Überzeugung die philosophische Ethik nur wesentlich fordern, ohne zu verwirklichen, Zwecke und Ziele wohl bekennen, aber sie nur von ferne sehen. Indes mögen die Begriffe der philosophischen und theologischen Ethik weithin auseinanderliegen, so sollen sie, selbst im Kampf, einander nahe bleiben, so gewiß als Vernunft und Glaube nicht wider einander sind. Die Vernunft stellt keine anderen Pflichten auf als der Glaube. Der Glaube mag be-

haupten, daß ihre reine Bestimmtheit und ihre echte Verwirklichung in sein Gebiet fallen. Es hindert doch dies ethische Selbstbewußtsein die kirchliche und die außerkirchliche Ethik nicht an ihrem ideellen Selbstdurchdringungswerk.

Befragen sich also beide wechselseitig im Genuß eines Buches, das gleichsam als Schulbeispiel dafür und zwar mit nachdrücklicher Gegenwartsbedeutung die Leistungskraft philosophischer Ethik will, über dieser und jener Inhalt und Gehalt! Das wäre beste Kritik. Worin müßte theologische Ethik in jener Unerreichbares, Unfertiges gegenüber ihr selbst sehen? Welche Unfertigkeiten oder Unreinheiten könnte philosophische Sittlichkeit der religiösen vorwerfen?

Jede Ethik muß ihrer Inhaltslehre die Grundlegung der unbedingten Selbstbestimmung der sittlichen Persönlichkeit vorausschicken. „Es soll sein", „es soll nicht sein". Das stellt der biologische Vitalist als den unabweisbaren Eindruck der gesamten Natur, als ihre Ordnungsform, in der sie dem Denken kraft seines geheimens Urwissens um Ordnung erscheint, heraus. Um nur eins zu nennen, man denke an den biozentrischen Aufbau der Materie, die sorgfältigste Eignung des Leblosen für die Bedürfnisse des Lebendigen, wie das z. B. Henderson für die ganze Umwelt des Lebens glänzend gezeigt hat. Sind nach Kant „der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir" die Verpflichtungsnötigungen, so hat Driesch die Schriftzüge beider lesen gelehrt, sowohl die Schriftzüge als auch ihren Charakter. In jenem „es soll sein oder nicht" steckt das Formale; wo aber das Wesen, das Sittliche selber? Wie gelangt der Mensch über einen natürlichen Klugheits- oder Nützlichkeitszwang hinaus zum bestimmten Gesetz sittlichen Handelns? Durch die Einsicht, daß die Natur als Ordnungs-Zweck in sich selber existiert. Der Mensch erlebt die Natur und sich als ein Glied von ihr in Bezug auf ein seinsollendes Ganzes, er wünscht es, er erstrebt es, er fördert oder hemmt es auch. Eine Einheit soll sein, die ohne sittliche Beurteilung nicht sein kann und wird. Somit wird das Dasein des Alle verpflichtenden sittlichen Prinzipes zwingender gerechtfertigt als durch die bloße Behauptung des angestammten Urbestandes der Pflicht. Der Denkende kann nicht mehr ausweichen: „Es gäbe keine Pflicht, sie sei Frucht der Unterdrückung der Gewaltherren." Die objektive Gültigkeit der Ethik erbringt der natürliche Zweckbefund. Natur und Mensch existieren nicht zum beliebigen Genuß, sondern zum Zweck an sich selbst. Die Unbedingtheit der Sittlichkeit ist naturgegeben.

Allerdings erst von der Bestimmung des endgültigen Zweckes hängt ihr Charakter ab. Steuert alles Werden hin auf bearenztes geschichtliches diesseitiges Sein oder auf ein jenseitiges „der Wiedervernichtbarkeit entrücktes, unräumliches Ziel?" Im ersteren Fall kann gefragt werden: „Was soll all der Schmerz, die Lust?" und es gibt, wie es Driesch nennt, nur „unechte Sittlichkeit"; im anderen heißt es: „Das Reich ist nicht von dieser Welt" und „echte Sittlichkeit" wird dann Billigung, Wert höchster Art und Pflicht. Driesch wagt heute nicht mehr, sich entschieden zur echten Evolution zu bekennen und bezweifelt den Sinn der Geschichte als Ganzes, ohne doch darum die Beziehung auf einen dem irdischen Menschen unerkennbaren, also seinsollenden künftigen Gesamtzustand zu leugnen. Aber auch dafür gelte die nach Kant geformte Maxime: „Handle so, daß deine Handlungen für diesen angenommenen Zustand förderlich sind." Ein Zwischen-Zustand nicht nach, sondern vor dem Tode, wäre ein solches irdisches Leben, zwar unbedingt nackten Egoismus ausschließend, aber kaum mehr gebietend als eine Güter- oder Kulturethik mit Glückseligkeitstrieben. Abgang höchster Ziele läßt wieder in weite Fernen entschwinden, was die naturhafte Zweckbegründung auf Endgültigkeit eben gegeben hat.

Muß nicht der Sozialismus wieder ermutigt werden, wenn er die sittliche Betrachtungsweise hinter die ökonomische zurückstellt? Und der Utilitarismus befestigt werden, wenn er nur Nutzwerte begehrt, allenfalls ausreichend für moralischen Hausgebrauch, aber völlig ungenügend für heroische Opferleistungen? Und wie mancherlei Beschönigungen stünden so der fesselosen Sinnlichkeit des Naturalismus zu Gebote?

Daher steht philosophische Ethik, auf ein diesseitiges „Reich der Zwecke" gerichtet, hinter der theologischen Jenseitsethik entschieden zurück. Der Christ weiß auch im Glauben: „Das Wesen dieser Welt vergeht", aber dennoch bleibt sie ihm Schule und Kampfplatz für eine bessere, weit erhaben über eine „Interimsethik". Schauen wir Ordnung im Universum, so braucht diese nicht menschlich-rational zu sein, sondern ihre Ratio kann ein Mittel einer umfassenderen Ordnung sein, die, mit Herbert Spencer zu denken, aus ihr auf diesem Wege neue vollkommenere Integrationen herausentwickelt. Ist doch für Spencer die sichtbare Welt, ganz dem biblischen Glauben entsprechend, nur eine Episode in dem ewigen Drama des Weltgeschickes, indem sich die unendliche Kraft des Unerkennbaren, dessen Offenbarung das Universum ist, unendlich betätigt. Also auch für diese Episode soll Ewigkeitsethik gelten. Man gefährdet sie, wenn sie isoliert und ohne ewigen Sinn und Ziel vorgestellt wird!

Ein weiteres Zurückbleiben der philosophischen Ethik! „Wie man ihn durch Erfahrung kennt, kann der Mensch nicht anders beurteilt werden, denn als von Natur böse, auch der beste Mensch." Kants „radikales Böse" ist heut erschrecklich wißbar geworden und gehört an erste Stelle einer Betrachtung über ethisches Vermögen. Schon er meinte „sich dafür den förmlichen Beweis ersparen zu können". Moral insanity an dieser Stelle zugeben würde das moralisch Böse zur Willkür des Menschen als Naturwesen zählen und seine Freiheit und Verantwortlichkeit vernichten.

Driesch's „Sittliche Tat" verankert nun sehr bestimmt das Ethische im Metaphysischen, sowohl dem Ursprung als auch dem Inhalt nach, ein bemerkenswerter Unterschied von einer bloßen praktischen Moralistik. „Nur auf metaphysischem Boden hat Ethisches überhaupt einen über bloß ästhetisches Spiel hinausgehenden Sinn." Sollten aber auf solchem ertragfähigem Boden nicht ergiebigere Früchte wachsen als „Vermutungscharakter", „bruchstückhaftes Wissen", „instinktive Billigung"? Sollten nicht die moralischen Gefühle als Willensbestimmer wie als Erkenner viel höhere Werte haben, denn erst durch rationale Kritik zu rechtfertigende Nebenpfade oder gar Irrwege? Die Warnungen vor Dumpfheit der Gefühle in allen Ehren, die Mahnung zur scharfen Selbstkritik der Ratio im vollen Recht, aber sie sind nicht „zunächst dem egoistischen Trieb entsprungen", sondern Stimmungen des reinen Ich, um das empirische mit ihm in Übereinstimmung zu bringen. Denken ohne das Gefühl der Freude treibt in Apathie. Gefühlloses Wollen, das Kantsche Pflichtideal in der Trennung der Lustgefühle vom Ethischen, hat Driesch sehr treffend bei der Rechtfertigung der ethischen Freude abgewiesen. Übrigens wendet er den amor intellectualis Dei des Spinoza auf die Frömmigkeit an; aber es ist doch so, daß die ganze heutige Vorherrschaft des Intellekts dringenden Hinweis auf die Ergänzung durch das erkennende Gefühl nötig hat. Seine Wichtigkeit für den sittlichen Haushalt des inneren Menschen von heut ist gewaltig. Was geben doch die ästhetischen Gefühle, die Empfindung des Schönen und des Häßlichen, Erstaunen und Bewunderung her? Wie sehr sollten die Gefühle für Ehre und Schande, das Schamgefühl, nach Herder „Übergang, Klammer und Grenze zwischen Gut und Böse", wieder belebt werden! —

Eine Stelle in der philosophischen Ethik vor anderen stößt wegen der Unterschätzung der Gefühle auf. An ihr

kann ein im Glauben fühlender Christ wohl kaum den Wunsch des Paulus vor Festus unterdrücken! (Apostelgeschichte 26, 29.) Zugestanden wird metaphysisch: „Es gibt sittlich schauende Subjekte"; „richtunggebend dem Wesen nach können sie für inhaltliche ethische Aussagen sein." Und doch wird vor dem Gefühl davor gewarnt und gelehrt: „es sei unerlaubt, Sein-Sollendes aus empirischen Einzelfakten abzulesen"? Warum „unerlaubt"? Ethik ist doch nicht bloße Logik, sondern mindestens Übergang zur Metaphysik? Gibts nicht empirische Einzelfakten von zwingender Evidenzmacht für Sein-Sollendes? Ist nicht die Person Jesu Christi Erscheinung des An-sich in der Form des Für-mich? Würde seine ethische Wesensschau nicht mit einem Schlage die Lehre von den sittlichen Pflichten und Rechten zur höchsten ethischen Erkenntnisquelle führen? —

Unfertiges meinen wir in der ethischen Grundlegung hie und da aufzeigen zu können — vom theologischen Standpunkt aus. Aber die Theologie mag wohl zusehen, ob in der Lehre von den Pflichten nicht die weltliche Ethik in der Lage ist, die christlich-kirchliche verschiedentlich von der Abblassung ihrer Ideale und der Unterlassung ihrer gerade gegenwärtigen Pflichten zu überführen. Praktisch, rücksichtslos fordernd ist die Abhandlung über Pflichten gegen sich selbst, gegen Andere als Einzelne und in Gruppen. Gute Zuversicht trägt den im Grunde dualistisch Besinnten. Rechte der Einzelnen gegen die Mehrheit nimmt er kräftig wahr, der Gewaltmacht setzt er innere Macht gewichtig entgegen, Rassen- und Nationengegensätze will er in Menschheitseinigung umsetzen, Soziologie ist ihm praktische Ethik in Bezug auf das wirtschaftliche Leben. Wie er im ethischen Wesen apriorische Elemente metaphysischer Deutbarkeit nicht verkennt, so auch über dem Natürlichen im geschichtlich gewordenen Wirtschaftlichen und Gesellschaftlichen nicht die Ganzheitszüge. —

Morallos im hohen Maß ist parteiliches, politisches, geschäftliches Leben geworden. Es ist gut, daß ein „erdenflüchtiger" Philosoph ihm ethische Wahrheiten sagt und nicht kurzsichtig, unbekümmert bei Seite steht.

Nur Einzelnes kann herausgegriffen werden. Besser als das Nichtsehen der meisten theologischen Ethiker gegenüber der geschlechtlichen Fortpflanzung und der unabweisbaren Geburtenregelung ist die offene sittliche Beratung darüber, freilich nicht ohne bedenkliche Entschuldigung. — Der Altruismus wird gegen seine Verkennung, vorteilhafter Egoismus zu sein, geschützt. — Gewissensbiß und Gewissensunruhe sind „Urphänomene". — Der Krieg wird selbst als Verteidigungskrieg durchaus verworfen. Man hört Töne wie bei Tertullian und Origenes in der alten Kirche. Er muß ja wohl von der neuen, wie Luther sagt, „mit männlichen Augen" angeschaut werden, aber sie sollte sich nicht erst von der philosophischen Ethik sagen lassen müssen, daß er nicht sein sollte. Mehr christliche Selbstbesinnung täte in diesen Fragen not. —

Vom Staat ist zu lesen: „So wenig Staat als möglich, das ist doch stets das Ideal. Denn der Staat als Zwangs- und Machtinstitut hat als höchstes Ziel seine eigene Überflüssigkeit, die er durch Erziehung erreichen soll." — Hinsichtlich der Verfassung geht das Ideal auf Aristokratie durch Demokratie aus. Allgemeines Stimmrecht, aber für besonders Begabte und Bewährte Zusatzstimmen. — Im Verhältnis zu anderen Staaten ist unmoralische Politik niemals „Real"-politik. Der moralische Sinn ist das Allerrealste der menschlichen Natur. — Von der Kriegsschuld sollte gelten: Alle sind es gewesen, obwohl Keiner es gewesen sein will. — Bedenklich ist der Wunsch, „es möchten beim Ausbruch des großen Krieges in allen Ländern edle Jünglinge in ganz großer Zahl durch Dienstverweigerung den Krieg unmöglich gemacht haben". Hier werden doch das innere Reich, das nicht von dieser Welt, und das der äußeren Gerechtigkeit, in dem Gesetz und Schwert herrschen, sehr ganzheitsvergeßlich miteinander verwechselt. Nicht ein Mörderschwert zogen unsere Jünglinge, sondern das Schutzschwert. — Die Arbeit am Staat umfaßt die Ausmerzung seiner unmoralischen Züge, die weitere Hinzufügung neuer moralischer. — Paneuropa ist ein Durchgangsziel, von vornherein auf den Pankosmos eingestellt. Nationalsprachen und Nationalstaaten dürfen kein Hindernis werden für die Erreichung des sittlich Geforderten. — Man sieht schon aus diesen dürftigen Gedankensplittern, daß der ewige Friede das letzte Ziel ist. Wie wenig Aussicht dazu in der nächsten Zukunft auch vorhanden sein mag, die Kirche soll das leuchtende Bild fleißiger predigen. Denn, mit dem evangelischen Ethiker Bischof Martensen zu sprechen: „Dereinst wird eine Zeit kommen, wo dieses Ideal an dem politischen Himmel wieder emporsteigen und sich den Völkern zeigen wird, nachdem diese müde gejagt und abgenützt sind von einer Politik der sogenannten ‚Interessen', welche ihrem Wesen nach nur eine Machtpolitik ist, mit dem Rechte des Stärkeren." Ist die Stunde dafür nahe? Man wird sehen, wenn Driesch's Sittliche Tat ins Französische, Englische, Italienische übersetzt unseren Unterdrückern gezeigt haben wird, was im Grunde unserer Herzen ruht.

In den beiden letzten Kapiteln wendet sich die Ethik der Aufklärung im Allgemeinen, dem Wiederfinden einer beruhigenden Weltanschauung und im besonderen der Religion als Ziel der Aufklärung zu. „Sollten nicht die Unzufriedenen durch Hinweis auf das wahre Wesen der Aufklärung zu bekehren, und sollten nicht die Müden zu ermuntern sein?" Auch seien die Menschen nicht nur resigniert, sondern auch denkfaul geworden. Hier wird nun aus dem Schatz der antimechanistischen und philosophischen Denkarbeit viel rational Befreiendes geboten. „Religiosität ist das Gefühl ergebener freudiger Ruhe im Bewußtsein eines vollkommenen abhängigen Geborgenseins." Die Philosophie hat nun gewiß keinen Auftrag, die Gründe dafür zu geben und die Anstöße daran zu nehmen. Der Glaubenszweifler aber darf auf dies schöne Bekenntnis eines kritischen Denkers mit Genugtuung hingewiesen werden. Ihm ist der Weg frei zu dem überpersönlichen Urgrund aller Dinge bis zur Unsterblichkeit. „Nur auf dem Boden einer Geistesmetaphysik, die Unsterblichkeit in irgendeiner Form einschließt, ist sittliche Schau wahrhaft legalisiert." Verborgen geblieben ist dem rationalen Ethiker trotzdem das Dualistische, das Irrationale nicht, und er zeigt praktisch-ethische Wege in der Lebensführung zu überwinden. Aber er ist kein Vertreter eines flachen Vernunftglaubens oder eines sich selbst betrügenden Erwartens, es werde schon von selbst besser werden. Er täuscht sich nicht über die Widersprüche im Ich, im Objekt, im Absoluten, wenn wir sie nach dem Maß eines im menschlichen Sinne rationalen Bewußtseins messen. Und doch wird eines vermißt: die Einbeziehung auch von Christentum und Kirche in die irrationale Ordnung. Übersehen scheint zu sein, daß die ganze Kirche Christi — notwendig irrational auch schon in ihrem irdischen Dasein — die evangelische ebenso wie die katholische und orthodoxe — offenbarungsgläubig und damit irrationalen Wesens ist. „Wir aber, heißt es, sind nicht kirchenfeindlich, sobald eine Kirchenlehre unseren metaphysischen Einsichten und ethischen Forderungen nicht geradezu widerspricht, und das ist beim katholischen Christentum und den Lehren Buddhas nicht der Fall." Wenn eine Kirche, wie getadelt wird, sich „Landeskirche" nennt, so widerspricht sie damit nicht etwa ihrer Universalität, sondern braucht eine Ordnungsbezeichnung, und evangelische Kirchen als bloße „soziale Institution" oder „liberal-protestantische Gemeinschaften" können, wenn nach Vollständigkeit der Merkmale definiert wird, schwerlich gefunden werden. Alle Evangeliumskirchen mühen sich, auf Grund der Offenbarung mit den größten Irrationalismen fertig zu werden, mit Irrtum, Bösem, Not, Kampf und Tod. So weit für sie das Paulinische Wort (1. Kor. 1) vom Kreuz Christi und der göttlichen Torheit, die weiser

ist als die Menschen sind, gilt, haben sie auch den Schlüssel für diese Überbegreiflichkeiten. Er ist die geoffenbarte Torheit-Weisheit, die mit tiefster Ehrfurcht die Ganzheit vom größten Widerspruch, vom Kreuz her, glaubt und dem Urheber dieser Irrationalität Macht und Geist genug zutraut, um in umfassenderen Neubildungen die überhebelichen Ansprüche unserer Ratio zu beschämen.

So gewiß als darin der „berechtigte logisch-metaphysische Kern" echter evangelischer Kirchen steckt — Stockholm und Lausanne beweisen es hinlänglich —, und so gewiß Metaphysik und Ethik der „sittlichen Tat" in dieser Linie liegen, muß man schmerzlich die Kirchenentfremdung des Mannes bedauern, dem ein so mächtiger Mitteilungstrieb erhabenster Aufbauerkenntnisse eignet. Möge trotz manches und nicht willkürlichen Widerspruches, dies der Dank vieler Kirchentreuen sein, ihm sein letztes Wort zurückzugeben: „Auch wir haben den Entschluß zur Vernunft."

Bad Aussee Friedrich Selle

Über die Struktur des religiösen, künstlerischen und philosophischen Sehens

1

Goethe bemerkt einmal [1]), daß es einen Unterschied gäbe „zwischen Sehen und Sehen". Es gäbe ein Sehen mit „Geistesaugen" und ein Sehen mit den Augen des Leibes. Beide Arten des Sehens müßten in dauernder lebendiger Verbindung stehen, da man sonst in Gefahr käme „zu sehen und doch vorbeizusehen". Bekannt sind auch seine Äußerungen, daß er Ideen habe und sie „sogar" mit Augen sehe, und daß sein Anschauen ein Denken und sein Denken ein Anschauen sei. Man muß beachten, daß Goethe hier nicht — wie etwa in anderen Äußerungen — das Sehen des Künstlers meint, sondern ein Sehen, das zum streng wissenschaftlichen Erkennen führt, wie er in der Geschichte der Farbenlehre ausdrücklich sagt, daß in der Wissenschaft alles auf ein bestimmtes Aperçu oder Gewahrwerden ankomme. Er hat also — nach den Vorarbeiten Winkelmanns, Hamanns und Herders, die die Bedeutung der Sinnlichkeit als Organ des Weltverständnisses hervorgehoben hatten, den Begriff des Sehens in die Theorie des Erkennens eingeführt. „Sein Vertrauen in das Auge war so grenzenlos, daß es auch die Quelle all seiner geistigen Erkenntnis war [2])."

Wilhelm von Humboldt und Schleiermacher sind ihm darin teilweise gefolgt. Humboldt kennt wie Goethe „das unmittelbare Ergreifen der Idee im Wirklichen, dies wahre Erblicken des Geistes im Körper" [3]). Seinem Auge spiegelt sich „das Innerste, dem Worte nicht Zugängliche" [4]) wieder. „Das Auge, wenn ich so sagen darf, liefert dem Verstande einen mehr vorbereiteten Stoff. Das Innere des Menschen wird nun gleichsam mit seiner, und der übrigen, immer in unserer Phantasie auf ihn bezogenen Dinge Gestalt bestimmt, und in einem einzelnen Zustande gegeben [5])." Besonders in dem Begriff der Anschauung Schleiermachers, wie er in den ethischen Entwürfen und in der Dialektik auftritt, wo die Anschauung bestimmt wird als eine Funktion, in der sich Denken und Wahrnehmen das Gleichgewicht halten, setzt sich das Goethesche Sehen fort. Schleiermacher spricht auch von einem „Talent zu sehen" [6]) und definiert einmal ausdrücklich „Erkennen-Sehen" [7]). Dies Sehen lebt in Fichtes intellektueller Anschauung in seiner antirationalistischen Periode [8]) und in dem gleichen Begriff bei Schelling z. B. im Bruno. Denn intellektuelle Anschauung ist hier „das Vermögen, das Allgemeine im Besonderen, das Unendliche im Endlichen, beide zu lebendiger Einheit vereinigt zu sehen" [9]). Schopenhauer „sieht" in dem individuellen Gegenstand — nun allerdings bei vorwiegend ästhetischer Einstellung — seinen ideellen Kern, wodurch das Sehen ihm zum Mittel wird, den Sehenden und seinen Gegenstand aus dem leidvollen Nexus des Daseins herauszuheben zur Ruhe und Vollendung.

Man könnte die Geschichte des philosophischen Sehens weiter verfolgen bis zur Gegenwart. Man würde zu dem Ergebnis kommen, daß es in Zeiten eines einseitigen Rationalismus und auch Positivismus zu einem Minimum von Bedeutung herabsinkt. Wo es eine wirklich bedeutsame Rolle innerhalb der theoretischen Philosophie spielt, hat es — das ist sein Hauptwesenszug, den wir hier zunächst ganz allgemein formulieren — versuchen müssen, zwei Elemente zu umschließen: konkrete, anschauliche Begebenheit und wesenhafte Idealität. Dilthey sagt in diesem Sinne: „Sehen des Tatsächlichen ist mit Vollkommenheitsvorstellungen verbunden." Es vollzieht sich im Akt des Sehens also eine Synthese von Sein und Sinn, von Erscheinung und Gesetz, vom Besonderen und Allgemeinen. Es wird sich weiterhin zeigen, daß dies auch die Bedeutung des Sehens der Husserlschen Phänomenologie sein muß, obgleich ihr Begründer dies Grundprinzip seiner Philosophie im strengen Sinne ursprünglich anders bestimmt. Es gilt vor allem, zunächst sich klar zu werden über die Struktur des Sehens überhaupt als Organ theoretischer Erkenntnis. Es ist anzunehmen, daß sich für das theoretisch fundierte Sehen ebenso typische Formen werden feststellen lassen, wie man solche in der Geschichte des künstlerischen Sehens konstatiert hat [10]). Zunächst aber gilt es, das rein theoretische Sehen abzugrenzen gegen zwei andere ihm von Grund aus heterogene Sehformen: das religiöse Sehen und das Sehen des Künstlers.

2

Man kann das Sehen des religiösen Menschen als ein gegenstands- und formloses Fernsehen betrachten. Der Blick richtet sich nicht auf einen bestimmten Gegenstand, haftet nicht an einer schönen oder häßlichen Form, sondern geht in die unbestimmte unendliche Ferne. Himmel und Erde sind gleichgültig und wertlos geworden. Von der Gegenstandswelt gehen keine Reize, keine Hemmungen oder Förderungen mehr aus. Sie ist in Nichts versunken. Das Auge sieht nur die Ferne. Die religiösen Kategorien der Unendlichkeit und Ewigkeit, die Gefühlsbestimmtheiten der Weltüberwindung, der Weltverachtung und des Welthasses sind aus diesem Fernsehen spontan entsprungen. Die gänzliche Furchtlosigkeit und Glaubenskraft des religiösen Genies haben hier ihre Wurzel. Der Blick ruht zunächst fast träumerisch, selbst- und ziellos in der Ferne. Aber die Ferne konsolidiert sich, formt sich. Das Auge sieht in der Ferne Etwas, etwas ganz Neues, ganz Anderes, Weltjenseitiges, ein Wesen, bisweilen fernhaft-verschwommen, dann wieder klar umrissen, mit scharfen Konturen sich abhebend. Und das ist nun das Entscheidende, was sich ihm da herausformt aus der Unendlichkeit der Ferne, was dem Auge dort erwächst — entscheidend für den Sehenden selbst. Es kann aus der Ferne heraufziehen wie eine schwarze Wetterwand, drohend und finster — dann bilden sich die religiösen Gefühlsformen der gänzlichen Zerknirschung, des Schreckens, der Ohnmacht und Nichtigkeit. Es kann sich aber auch dort Etwas formen, das den Sehenden anblickt

[1]) Naturwissenschaftliche Schriften VI, 156.
[2]) Fritz Strich, Deutsche Klassik und Romantik 1922, 42, 208 f. Vgl. Barthel, Goethes Wissenschaftslehre usw. 1922, 12, 39, 54 und Koch, Goethe und Plotin, 1925, 65 f. 72 f.
[3]) Wilhelm und Caroline v. Humboldt in ihren Briefen 1909, II, 141.
[4]) Schleiermacher, Sämtliche Werke IX, 251, 345.
[5]) Ebenda I, 166.
[6]) Ethischer Entwurf 1805/06, hrsg. von O. Braun II, 218.
[7]) a. a. O. 208.
[8]) Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte 1914, 153 ff.
[9]) Schelling IV, 362.
[10]) Vgl. H. Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, 1915 und Strich a. a. O.

ie ein gütiges, verstehendes Auge — dann entsteht Ver-
auen, Sehnsucht, Seligkeit, Gefühl der Begnadigung
nd Geborgenheit. Was er sieht, ist jedenfalls von dem
ehenden total verschieden, einer „anderen Welt" ange-
rig, in einer anderen Ordnung der Dinge stehend wie
selber. Der Sehende fühlt sich seinem Gegenstand gegen-
er vorwiegend passiv, gebunden, „schlechthin ab-
ngig". — Wendet er sich nun zur Welt zurück, so ruht
seinem Auge gleichsam noch der Schimmer der Ferne.
ie kann ihm nun wertvoll werden, wenn auch nur
ter dem „Schein der Ferne", als Etwas, aus dem
n nur die Ferne ansieht, das er fernhaft zu gestalten
h nun verpflichtet fühlt. Es kann ihm aber auch so
hen — wie dem kontemplativen Mystiker — daß er —
blendet von dem Glanz der Ferne über die ihn um-
bende Gegenstandswelt hinwegträumt, in sich ver-
nken, trunken von Ferne. Das hängt von dem innersten
esen seiner selbst ab, das — selber aus der Ferne stam-
nd — seinem Sehen die Richtung gibt.

Es ist hier nicht der Ort, den individuellen Abstufungen
nerhalb des Haupttypus dieses Fernsehens nachzugehen.
e Sondertypen ergeben sich aus der Art, wie der Blick
) von der Nähe abhebt in die Ferne, zu welcher Gestalt
) ihm die Ferne formt, was das Auge nun wieder in
r diesseitigen Welt sieht, wenn es aus dem Jenseits
r Ferne zurückkehrt. Unendliche Differenzierungen tun
) hier auf, individuelle Schemata, die sich beliebig mit
chichtlichem Material anfüllen ließen. Uns interessiert
r nur die eine Hauptrichtung des religiösen Sehens,
r Punkt, an dem es sein Ziel erreicht, an dem es gleich-
n zur Ruhe kommt: der Blick in die unendliche, gegen-
ndslose, weltjenseitige Ferne, das Hineintasten des
ges in diese letzte, weltentrückte, Schrecken und Selig-
t umspannende Unendlichkeit.

Der Unterschied des religiösen Sehens von dem Sehen
s Künstlers ist ein grundsätzlicher. Das Auge wandert
ht mehr, hebt sich nicht. Es ruht in der Nähe, auf dem
hen Gegenstand, nicht als Gegenstand-Dingerscheinung,
dern als Form, Gestalt, Anschauung, gesteigert ins
sionäre, Phantastische. Was der Gegenstand wirklich
interessiert nicht. Insofern ist der Blick hier also auch
genstandslos wie beim religiösen Sehen. Aber die
nzende, schimmernde Form, der gegenüber der Reli-
se nur bis zum Haß gesteigerte Verneinung kannte,
rd dem Auge hier zur ekstatischen Verzückung. „Der
nstler lebt, um zu sehen [11])." Der Religiöse sieht, um
leben, allerdings fernhaft zu leben. Das Sehen ist
ihn ebenso nur Instrument wie alles der Welt Ange-
ige überhaupt. Dem Künstler bleibt sein Sehen an
Lebenselement. Freilich ist die Wirklichkeit ihm nur
ndstoff seines Sehens, bisweilen auch das nicht ein-
l. Sein Sehen ist ursprünglich schöpferisch. Hat es doch
nstler gegeben, aus deren einsamer Seele die Gestalten
onär und spontan heraufgezogen sind, und die sich ihm
tlicher gezeigt haben, als der nahe Gegenstand sich dem
ven Auge darbietet. So sieht Goethe Gestalten auf sich
dringen, während er abgeschlossen von aller Welt ist,
r er sieht in den aus den Felsspalten aufsteigenden
beln Gestalten sich formen oder sieht „die Trauer an
langen, seichten Wassern hin in der Dämmerung" [12]).
sagt Gundolf von Kleist: „Nur in den brennenden
ragenden Visionen" lösten sich „all die süßen und
erlichen, heldenhaften und freudigen, innigen und
en Dunkelkräfte empor und heraus, die in ihm starr-
oder schliefen" [13]).

Jeder Künstler ist im gewissen Sinne Expressionist. Er
t nie allein mit dem naiven Auge, er sieht mit seinem
rzblut. Seine gesamte Lebenskraft hat sich in seinem Blick zusammengeballt, liegt in diesem Blick als tätige, formende Kraft. Es ist grundsätzlich verschieden, ob der naiv Sehende die Nacht sieht oder der Künstler. Ersterer sieht sie nur als dunklen, einförmigen Gegenstand. Der Künstler — wie z. B. Rembrandt die Nacht gesehen hat — fühlt in dem Sehen ihre Schauer, ihre Leerheit, ihr Schweigen, ihr Fragen und Rufen. Sie drängt sich in ihn hinein, legt sich um seine Seele wie eine sich zusammenballende Faust. Er schüttelt sie von sich ab dadurch, daß er sie sehend gestaltet. Nun formt sie sich ihm, tritt vor ihn hin — nun aber nicht mehr als diese immer gleiche einförmige Nacht, sondern als lebendige Gestalt, aus deren Auge all das hervorleuchtet, was er bei dem Ringen mit ihr gesehen hat. Es ist nicht irgendeine beliebige Nacht, die nun dasteht, es ist die Nacht, wie er sie „gesehen" hat. Es ist das „Wesen" Nacht, ihre Seele, die sein ringendes Sehen ihm entdeckt hat.

Hier setzt das Geheimnis des künstlerischen Sehens ein, das nur anzudeuten ist: daß sich ihm das Wesenhafte des Gegenstandes öffnet, obgleich es nur an der Flächenform seiner Farben und Linien zu spielen scheint. Das Sehen dringt nun in die Unendlichkeit des Gegenstandes vor oder vielmehr: diese erschließt sich ihm spontan. Gibt es doch Gegenstände, die sich bislang nur dem Auge des Künstlers in ihrer Wesenstiefe erschlossen haben. So entsteht erst das künstlerische „Sehding" in seiner Geschlossenheit und Notwendigkeit. Je charakteristischer die Eigentümlichkeit dieses Sehens ist, um so vollendeter schließt sich mit ihm — unwillkürlich, ungewollt — das objektive Wesen des Gegenstandes zusammen. Man betrachte die Porträts großer Meister. Sie sind aus dem — jeweils verschiedenen — Sehen der Künstler geboren. Ihr Sehen hat lediglich die Züge, Schattierungen, Ausdrucksformen seines Gegenstandes abgetastet. Aber unbewußt genialisch ist ihm der individuelle Kern der dargestellten Persönlichkeit gefolgt, so daß uns nun in dem fertigen Kunstwerk das Wesen dieser Person nackt und unverhüllt entgegentritt, viel mehr vielleicht, als es sich dem natürlichen Auge in der Wirklichkeit zeigte. Man hat so geradezu — freilich unberechtigt — das künstlerische Sehen ein Erkennen genannt und bemerkt, daß es — vielleicht sogar den einzigen — Weg darstelle zum Unendlichen, Ewigen, Wesentlichen in der fließenden Erscheinung.

Man könnte hiernach versucht sein bei der Erwägung, daß uns aus jedem wahren Kunstwerk ein Unendliches anblicke, daß uns dies aus jeder künstlerischen Melodie, aus jeder dramatischen oder lyrischen Schöpfung entgegen klinge, daraus den Schluß zu ziehen, daß das künstlerische Sehen den umgekehrten Weg zurücklege wie das religiöse. Ruhte dieses bei völliger Ausschaltung der gegenständlichen Welt in der unendlichen Ferne, um dann — zurückkehrend zu den Gegenständen — diese nur im Schein der Ferne zu gewahren, so könnte es den Anschein haben, als wenn jenes in den Gegenständen selber zur Ferne, zur Unendlichkeit hindurchdränge, in den Dingen bereits das findend, was das religiöse Auge erst von weither zu holen genötigt war. Aber dies scheint nur so. In Wahrheit schiebt man so dem Sehen zu, was nur der unergründlichen, geheimnisvollen künstlerischen Formungs- und Gestaltungskraft beikommt. Streng genommen folgt das Sehen, wenn es sich an dem Anschauungsmaterial der Dinge entzündet hat, eigenen Gesetzen unbekümmert um die Tiefe der letzteren. Diese wächst erst nachträglich und spontan zu ihm herauf. Der Künstler sieht nicht die Tiefe. Aber sie kommt über ihn, drängt sich ihm auf, wenn sein Sehen sich unbewußt zur Form gestaltet hat. Er sieht nicht das Wesen, das immer ein abstrakt geistiges ist. Sein Sehen lebt in der Anschauung, und ohne sein Zutun offenbart sich dann plötzlich das unendliche Wesen.

[1]) Simmel, Lebensanschauung 1918, 66 ff.
[2]) Goethes Briefe an Frau v. Stein I, 101, 217.
[3]) Gundolf, Kleist 1922, 15.

3

Erst jetzt können wir die Strukturanalyse des theoretisch fundierten Sehens des Philosophen in Angriff nehmen. Es hebt sich klar ab von dem religiösen, dem künstlerischen, dem naiven Sehen. Es ruht nicht in unbestimmter Ferne wie das religiöse Sehen, sondern sieht auch in der Ferne noch den Gegenstand. Es begnügt sich nicht mit dem Anschauen von Linien, Farben, Formen wie das Sehen des Künstlers, sondern dringt auf den Gegenstand als solchen ein. Gleitet das naive Sehen gleichsam nur über die Gegenstände hin, ihre Fläche und auch die nur perspektivisch abtastend, so will das philosophische Sehen das Wesen der Gegenstände erfassen. Gleichwohl kann es auch nicht mit jedem Erkennen identifiziert werden. Das Kantische Erkennen z. B., das das anschauliche, unendlich differenzierte Material in die gleichförmigen Kategorien hineinpreßt, so daß jenes erst von diesen seine logische, objektive Gegenständlichkeit erhält, erst recht das rationalistische Denken, das aus fertigen Begriffsformen die ganze Inhaltlichkeit des Wirklichen herauszukonstruieren sucht — beide Erkenntnisformen stehen im direkten Gegensatz zum theoretischen Sehen. Denn dessen erste und dauernde Bestimmung ist, daß es den Gegenstand in seiner vollen anschaulichen, selbstgesetzlichen Gegebenheit hinnimmt, auf sich unbefangen wirken läßt in der Gewißheit, ihm nur so seinen Sinn, sein Gesetz, sein Wesen absehen zu können [14]). Das Sehen ist hier also nicht ursprünglich schöpferisch wie beim Künstler, sondern es fühlt sich vorwiegend als Organ des Gegenstandes, ihn in möglichst objektiver Reinheit zu erfassen.

Man könnte dieses Sehen ein im strengen Sinne wissenschaftliches nennen, wenn anders Wissenschaft sich die Erkenntnis des Gegenstandes zur Aufgabe macht. Und doch sind auch hier namhafte Unterschiede. Der verstandesmäßige kalt prüfende, bei aller Neigung zum Atomisieren und Sezieren bis in die quantitativ kleinsten Teile doch im gewissen Sinne an der Oberfläche der Gegenstände verharrende Blick des wissenschaftlichen Menschen, sein in manchen Gegenstandsgebieten sich zeigendes Bestreben, möglichst viel Sehmaterial zu einer allgemeinen Formel zusammenzufassen, sein determiniertes Haften an dem Endlich-Immanenten unter Ausschaltung jedes nicht demonstrierbaren unendlichen Hintergrunds — all das sind Momente, die beim philosophischen Sehen teilweise ganz oder doch stark zurücktreten. Am nächsten kommt es noch dem Sehen des Historikers, wenn dieses sich abgelöst hat von der engen Betrachtung und chronikartigen Beschreibung seines Objektes, wenn der Historiker zum Geschichtsphilosophen werdend z. B. die Epochen sieht, wie Ranke sie gesehen hat, als unmittelbar zu Gott. Philosophisches Sehen ist es, was Dilthey dem Biographen zum Gebot macht: er solle „den Menschen sub specie aeterni erblicken, wie er selbst sich in Momenten fühlt, in welchen zwischen ihm und der Gottheit alles Hülle, Gewand und Mittel ist und er sich dem Sternenhimmel so nahe fühlt, als irgendeinem Teil der Erde“ [15]). Die Bewegung geht hier überwiegend auf das „was hinter dem wissenschaftlichen Bild der Dinge liegt, das Dunkle, das An-sich, das Ungreifbare“. Der Philosoph will nach seiner eigenen Aussage das „Herz der Dinge“ [16]) klopfen hören. Alles Oberflächliche, Anschauliche, Raum-Zeitliche wird zum Übergang in das unendliche Wesen der Dinge, das überall ein anderes und doch wahr ist. Das Sehen des Philosophen geht in die Tiefe. Es ist hier wirklich so, was man, wie wir feststellten, irrtümlicherweise von dem künstlerischen Sehen behauptet hat: der Philosoph dringt durch die Oberfläche seines Gegenstandes hindurch, bis sein Kern unverhüllt vor ihm liegt. Er sieht wirklich Wes Sein Sehen fühlt sich sinnend und denkend in die Tief dimensionen seines Objekts hinein. Die Gegenstandsfer des Religiösen ist hier gleichsam in den Gegenstand h eingelegt: unendliche Ferne in den Gegenständen. D selbe, was Goethe in der Geschichte seiner Farbenlel sagt, daß alles auf ein Gewahrwerden dessen ankom „was eigentlich den Erscheinungen zu Grunde liegt. U ein solches Gewahrwerden ist bis ins Unendliche fruc bar“.

Exemplizieren wir an einem Sachverhalt. Der Re giöse stellt sich gegen den unendlich fernen Horizont. Er weder verschwindet da der Mensch in der ungeheur Ferne, wird zu Nichts, „Erde und Asche“. Oder der Sche der Ferne fällt über ihn, borgt ihm gleichsam etwas v Schein der Unendlichkeit, gibt ihm eine unendliche Weil in der sein Ich versinkt wie die Welle in der Strahle brücke, die die Sonne über den Fluß baut. Der Künstl sieht das Spiel der Linien, Umrisse, Farben, Schatt rungen. Er sieht nicht unmittelbar das Wesen jener Pe sönlichkeit, aber letzteres wächst seinem Sehen spontan in der Form, in der Gestalt. Das wissenschaftliche Au z. B. das des Anatomen oder das der experimentell Psychologen prüft, zerlegt, zerschneidet die einzelnen Te bis ins Kleinste, aber kommt nie zum Ganzen. Es blei doch immer an der Fläche, auch wenn es sich mit d „Seele“ beschäftigt. Es muß das Herz töten, um es zerlegen, kann es aber nie in seiner Lebendigkeit klopf hören. Nur der Blick des Philosophen durchbricht Fläche und dringt in die Tiefe hinein bis zur „Sprin feder“ seines Wollens und Fühlens, bis zur Individua tät seines Wesens, das ihm auch in seiner Einmaligk ewig und unendlich ist. Wenn Wilhelm von Humbol sagt: „Der Mensch ist mehr und noch etwas Anderes a alle seine Reden und Handlungen und selbst als a seine Empfindungen und Gedanken“ [17]) gerade di „mehr“ ist es, dies „ganz Andere“, was Jeder nur für s hat, was hinter allen Aktionen als letzte quellende Tie liegt, wohin das Sehen des Philosophen geht. Mag m es Wesen nennen oder individuelle Idealität oder indi duelles Gesetz — das Ziel bleibt dasselbe. Dieses Seh hat die fundamentale Entdeckung gemacht, von der s das naive Auge nicht träumen ließ, daß alle Realit zweidimensional ist, daß sie das ist, was vor uns ste und noch etwas ganz Anderes, was unter ihrer Oberfläc liegt, daß „alle Realität ganz durchtränkt ist mit Ide Gesetz und Sinn“ [18]).

Aber dabei muß nun Zweierlei festgestellt werde was nicht immer beachtet wird. 1. Das hier Frage stehende Sehen zerbricht die Fläche wohl rü sichtslos, um zur Tiefe zu gelangen. Aber ohne kommt es nicht zum Ziel. Und je mehr es in dem faltige Gewand der Fläche zu lesen versteht, je besser es d Senkungen und Kreuzungen der Fläche kennt, desto bess öffnet sich ihm der Weg in die andere Dimension. Wie d Biograph seinen Gegenstand genau kennen muß, wie s ihm manchmal an einem ganz winzigen äußeren Zug d ideale Welt seines Individuums öffnet — so das theor tische Sehen. Es sieht nie das Wesen ohne Weiteres u mittelbar. Es sieht immer durch die Fläche hindurch. muß oft mühsame Wege gehen bis sich ihm dann schla artig die Tiefe zeigt. 2. Es gilt das Andere festzuhalte daß die Tiefe ohne Ende ist. Individuum est ineffabil „Wie tief man eindringen, wie nah man zur Wahrhe gelangen möchte, so bleibt doch immer eine unbekannt Größe zurück: die primitive Kraft, die mit dem Leben zu gleich gegebene Persönlichkeit [19]).“ „Das Individuum i

[14]) Wenigstens ist dies der Sinn des Goetheschen theoretischen Sehens, von dem wir oben ausgingen. Vgl. Barthel a. a. O. 98 ff.

[15]) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften 1883, 42.

[16]) Aus Simmels nachgelassenen Tagebuch, Logos VIII, 122.

[17]) W. v. Humboldt, Werke II, 88 ff.

[18]) Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, 192 677 f.

[19]) W. v. Humboldt, Werke II, 90.

seiner letzten Tiefe für sich selber [20])." Immer wieder ird das von den Philosophen bezeugt, die wirklich „ge-hen" haben, daß wir wohl Schicht um Schicht in die iefe hineinsteigen können, aber daß in ihr eine Ferne egt, die wir — eben weil sie Ferne ist — nie erreichen.

Hamdorf Werner Schultz

Goethes „Faust" und unsere Frömmigkeit

2. Faust und die Vorwürfe gegen die Frömmigkeit des deutschen Idealismus

Von diesem religiös-ethischen Tatbestand des Faust aus lt es nun Stellung zu nehmen zu den Vorwürfen, die emeinhin gegen die Frömmigkeit des deutschen Idealis-us erhoben werden:

1. Gegen den Vorwurf, als ob die Gottesvorstel-ung des deutschen Idealismus rein pantheistisch gefärbt i und nur die Immanenz, die Innerweltlichkeit Gottes etone. Gewiß ist der Gott, der uns im Faustdrama of-nbar wird, der große Weltengott, der „Allumfasser und llerhalter", dem sowohl die Sonnen des Firmaments ie auch die Stürme der Erde ihre Loblieder singen, der wohl in den Zeichen des Erdgeistes, wie auch in den lammenzeichen des Weltgeistes seine Herrlichkeit zeigt. ber der Immanente ist doch auch zugleich der Transzen-ente, viel zu hoch und geheimnisvoll, als daß ihn der lensch mit seinen Begriffen erreichen oder mit seinen Worten benennen kann. „Name ist Schall und Rauch." eutlich klingen auch durch den Faust die Bekenntnisse er Bibel hindurch: „Der Vater ist größer denn alles" Ev. Joh. 10, 29) oder „Gott ist größer denn unser Herz" 1. Joh. 3, 20). Über alles menschliche Begreifen geht vor llem seine allerbarmende Liebe, wie sie so herrlich in en Schlußszenen gepriesen wird. Wahrlich, da spüren wir och ergreifend den Weltengott auch als den Vatergott, ls den „Vater voller Gnade und Wahrheit".

2. Ein anderer Vorwurf gegen die Frömmigkeit des eutschen Idealismus betont, daß in ihr Christus und ie christliche Heilslehre zu kurz komme. Nun immt Faust freilich niemals direkt Bezug auf Christus nd steht erst recht nicht in bewußter innerlicher Gemein-haft mit ihm. Wir wollen ruhig zugestehen, daß das ein chwerwiegender Mangel an ihm ist, und daß ihm sicher-ch viele Enttäuschungen und Niederlagen im Leben er-part geblieben wären, wenn er in solcher Christuskame-adschaft gestanden hätte. Aber ganz abgesehen davon, aß das Faustdrama als Ganzes mannigfach die Bildung nd Schulung durch den Christusgeist verrät, und daß n der gnadenreichen Himmelskönigin doch nichts Anderes ls der gnadenvolle Heiland symbolisiert wird, so hat uch Faust einen Ruf Christi ganz sicher vernommen, den Ruf aus der Bergpredigt: „Ihr sollt vollkommen sein, leichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Ev. Matth. 5, 48). Diesen Ruf hat er befolgt in seinem Drang, „zum höchsten Dasein immerfort zu streben". Und weil er von diesem Streben beseelt ist, weil er trotz alles Irrens, Sündigens, Strauchelns, Fallens immer höher inan will, darum gehört er trotz seines Mangels an heoretischem Christentum doch zu den Vertretern prak-tischen Christentums, zu denen, die zwar nicht „Herr, Herr sagen", aber in ihrer Weise „tun den Willen ihres Vaters im Himmel".

Und wie steht es weiterhin mit der christlichen Heils-ehre im Faust? Nun ich persönlich kann nur sagen, daß ich aus ihm über die christlichen Begriffe „Sünde" „Schuld" „Gnade" „Erlösung" einen erschütternderen An-schauungsunterricht empfangen habe als aus manchen Kompendien der christlichen Ethik und Dogmatik. Ernst-hafter kann die Schuld doch gar nicht bis in ihre letzten Konsequenzen hinein verfolgt, und herrlicher kann die erlösende Gnade Gottes doch kaum gepriesen werden, als es im Faust geschieht. Klingt nicht schließlich das ganze Faustdrama in das Bekenntnis der Bibel aus: „Aus Gnaden seid ihr selig geworden, und dasselbige nicht aus euch, Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, auf daß sich nicht jemand rühme?" (Eph. 2, 5.) Ja, der ganze Faust ist ein einziger Protest gegen jegliche Art von Selbst-gerechtigkeit und Werkgerechtigkeit, er ist, wie schon ge-sagt, eine Tragödie menschlichen Strebens. Damit fällt aber auch der

3. Vorwurf hin, den man so oft gegen die Frömmigkeit des deutschen Idealismus erhebt, daß sie anthropo-zentrisch oder kosmozentrisch sei, daß sie der Selbstvergötterung, der Weltvergötte-rung, der Kulturvergötterung Vorschub leiste. Hat Faust trotz gelegentlichen prometheischen Über-schwangs wirklich Anlage zur Selbstvergötte-rung? Hören wir nicht in seinem Bekenntnis von den zwei Seelen in seiner Brust und ihrem harten Widerstreit miteinander deutlich die Klage des Paulus: „Ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. Ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüt?" (Römer 7, 22—23). Und klingt nicht durch alle seine Selbstkritiken und Selbstvorwürfe auch der andere Ruf des Paulus hindurch: „Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen des Guten finde ich nicht?" (Römer 7, 18.) Selbstverherr-lichung kann man doch wirklich nicht einem Mann vorwerfen, der am Schluß seines Lebens bekennt, daß er „unbefriedigt" geblieben ist „jeden Augenblick".

Und wie steht es mit dem Vorwurf der Weltver-götterung? Gewiß, Faust steht mit beiden Füßen mitten in dieser Welt drin und bekennt:

> Aus dieser Erde quellen meine Freuden,
> und diese Sonne scheinet meinen Leiden.

Er bejaht diese Welt und sucht sie in ihrer ganzen Weite zu durchmessen, in ihrer ganzen Fülle zu erfassen, in ihrer ganzen Schönheit zu empfinden, aber er gibt sich keinen Illusionen über sie hin. Er weiß, daß sie von Dämonie durchwirkt ist, und daß sich in ihr auch die grauenvollsten Abgründe öffnen. Ja er rechnet sogar in seinem Pakt mit Mephisto damit, daß er in ihr „zerschei-tern" kann. Wer so der Welt gegenübersteht, bei dem ist doch von himmelblauer Weltseligkeit wirklich nichts zu spüren.

Auch Neigung zur Kulturvergötterung wird dem Faust schwerlich vorwerfen, wer ihn ernsthaft auf seiner Wanderung durch die große Welt begleitet und sieht, wie er gerade bei seinem Kulturschaffen einen Fehlschlag nach dem andern erlebt.

3. Faust und seine Bedeutung für unsere Frömmigkeit

Wenden wir uns nun der für uns wichtigsten Frage zu: Was hat Goethes Faust positiv unserer Frömmigkeit zu geben?

1. Er schärft in uns den rechten Wahrheits- und Wirklichkeitssinn. Er lehrt uns Welt und Leben so sehen, wie sie wirklich sind. Er verschweigt nichts, er verschleiert nichts, er beschönigt nichts, er hat für die Licht- und Schattenseiten der empirischen Wirklichkeit ein gleich scharfes Auge, und er bleibt niemals an der Ober-fläche der Bilder und Erscheinungen hängen, sondern dringt immer in die Tiefe, um das Hintergründige, Meta-physische dieser Erfahrungswelt zu erforschen, steigt bis zu den „Müttern" herab, um zu erkennen, „was die Welt im Innersten zusammenhält". Aber auch bei aller Tiefen- und Höhenschau jagt er nie abstrakten Spekulationen nach, sondern bleibt immer mit der konkreten Wirklichkeit in engster Fühlung. Diese Wirklichkeit ist und bleibt für

[20]) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1883, 92.

ihn die reale Grundlage, auf der er all sein Forschen und Streben aufbaut.

Wie dringend ist es auch unserer Frömmigkeit zu wünschen, daß sie sich stets von diesem unbestechlichen Wahrheits- und Wirklichkeitssinn leiten lasse, daß sie sich mit ihren Gedanken, Ansprüchen und Forderungen nie ins Wolkenhafte verliere, sondern auf diese Welt und dieses Leben, so wie sie nun einmal sind, immer ernsthaften Bezug nehme. Auch der begeisterte Glaube darf sich niemals von der gegebenen Wirklichkeit loslösen, und darum auch nicht von der Wissenschaft, die ja doch nichts Anderes will, als so gründlich und gewissenhaft wie möglich diese Wirklichkeit erforschen und deuten.

2. Indem uns Goethes Faust den Sinn für Wahrheit und Wirklichkeit schärfen will, möchte er uns zur Universalität religiösen Erlebens verhelfen, möchte er uns dazu anleiten, im ganzen Weltall und im ganzen Weltgeschehen zu suchen und zu spüren, ob wir doch ihn fühlen und finden möchten. (Apg. 17, 27.) Gewiß, es ist Weltfrömmigkeit, die im Faust lebt; aber Weltfrömmigkeit im guten Sinn, wie sie auch Christus gehabt hat, dem ja auch alles Zeitliche und Vergängliche zum „Gleichnis" wurde vom Ewigen und Unvergänglichen. — Ist es nicht unserer landläufigen Frömmigkeit dringend zu wünschen, daß sie wieder etwas mehr Weltfrömmigkeit werde, daß sie sich freimache von aller Engherzigkeit und Einseitigkeit, die nur an bestimmten Punkten der Bibel und des Dogmas oder gar nur in bestimmten kirchlichen Grenzen das Heilige zu finden glaubt, die die Begriffe „Reich Gottes" „Heilige Geschichte" „Heiliges Land" viel zu eng faßt, daß sie darum ihr Herz und ihren Sinn weite, um Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde in allem, was da ist und geschieht, in den „Zeichen der Zeit" und im „Rollen der Begebenheit" zu erleben. Gerade in einer Zeit, wo unsere Kirche in der Gefahr steht, sich zu sehr auf ihre besondere Eigenart zu versteifen und sich darum zu sehr einzukapseln und abzugrenzen gegen das sie umflutende große Leben, tut ihr die Mahnung besonders not: „Machet die Tore weit und die Türen in der Welt hoch!" Behaltet Fühlung mit allem, was Gott an Großem und Schönem in der Welt werden und wachsen läßt! Mit dieser Weltoffenheit treten wir zu unserm Christentum keineswegs in Widerspruch. Preist doch unser Johannesevangelium Christum als den „Logos, durch den alle Dinge gemacht sind, und ohne den nichts gemacht ist, was gemacht ist" (Ev. Joh. 1, 3) und leitet uns damit an, im ganzen Weltbild und Weltleben seines Geistes Hauch zu spüren. Und tut nicht Paulus dasselbe, wenn er uns zuruft: „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge (Römer 11, 36)?

3. Indem uns Faust zu einer weitblickenden und weitgreifenden Frömmigkeit verhelfen möchte, erzieht er uns zur unbedingten Welt- und Lebensbejahung, nicht in dem oberflächlichen und seichten Sinn, als ob wir alles im Leben schön und prächtig finden oder uns gar in die Welt verlieben und verlieren müßten, wohl aber in dem Sinn, daß wir einen letzten Sinn alles Seins und Geschehens bejahen, daß wir Welt und Leben als Offenbarungs-, Werk- und Erziehungsstätte Gottes ansehen, daß wir uns freudig auf den Standpunkt des Psalmsängers stellen: „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdboden und was darauf wohnet" (Psalm 24, 1), daß wir bei aller Einsicht in die Dunkelheiten und Verworrenheiten dieses Erdenlebens doch in Summa mit dem Türmer dankbar bekennen lernen:

Ihr glücklichen Augen
was je ihr gesehn,
es sei, wie es wolle,
es war doch so schön,

daß wir als getreue Bekenner auch des ersten Artikels alles, was Gott geschaffen hat und werden läßt, eben auch als seine Schöpfung ehren und werten: auch d Menschen! Daß wir in ihm nicht nur den mit Erbsün belasteten „verlorenen und verdammten Sünder" seh sondern auch den nach Gottes Bild geschaffenen, „Erbtugend" gesegneten, mit mancherlei guten Anlag begnadeten Menschen. Ist denn das Bekenntnis Goeth

Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange
ist sich des rechten Weges wohl bewußt

etwas Anderes als das Bekenntnis Jesu: „Ein guter Bau bringet gute Früchte" (Ev. Matth. 7, 17)? Hat nicht J sus selbst bei „Zöllnern und Sündern" an das Gute glaubt und an das Gute angeknüpft, das sich ihm a ihren Seelen entgegenstreckte? —

Wir haben gerade in den letzten Jahrzehnten einen waltigen Zustrom indischen Denkens erlebt. Die Wirku dieses Einflusses zeigt sich u. A. in dem radikalen Pe mismus, der sich heut auch bei vielen Theologen in Beurteilung der Welt, des Lebens und des Mensch tums äußert. In schroffem Dualismus werden Gott u — alles Übrige hoffnungslos auseinandergerissen, werd an der ganzen empirischen Wirklichkeit nur immer absolute Gottleere, Gottferne, Gottverlassenheit beto Diese pessimistische Weltanschauung widerstreitet n meiner Überzeugung nicht nur unserm deutschen Wes sondern auch dem frohmütigen Geiste Jesu, sie verbrei ägyptische Finsternis um uns her, sie läßt nichts Ande als Reue und Buße gelten und muß in ihrer letz Konsequenz zur Passivität oder zur weltflüchtigen Ask führen.

4. Die Frömmigkeit des Faust dagegen, die zur unb dingten Welt- und Lebensbejahung drängt, spornt u an zur frischen mutigen Aktivität, zum „i mer strebend Sichbemühen", das freilich „unbefriedig bleibt „jeden Augenblick", aber gerade aus solcher Unb friedigung heraus zu immer höherer und vielseitiger Bildung der Persönlichkeit drängt. Und nicht nur z Bildung, sondern auch zur Betätigung der Persönlichke Gemäß der Universalität der Faustischen Frömmigk wird auch ihre Aktivität sich durch keine Grenzen beeng lassen, sondern das ganze Leben als Objekt ihres Fo mens und Schaffens ansehn. Für sie ist die ganze We Gottes Reich, und darum jede ernsthafte und treue A beit an ihr Gottesreichs-Arbeit, ganz gleich, ob sie auf ethisch-religiöse, wissenschaftliche, wirtschaftliche od technische Gebiete erstreckt. Das ist echt protestantisch dacht. Bekanntlich hat auch Luther jeden rechten treu Erdendienst als Gottesdienst gewertet. So ist Faust e ernster Mahner an alle, die sich in ihrer Frömmigk und Frömmigkeitsbetätigung in zu engen Grenzen b wegen.

5. Noch auf einen letzten, scheinbar untergeordnet und doch sehr wichtigen Punkt gilt es zum Schluß hinz weisen: Goethes Faust erzieht uns auch zum rechte Stilgefühl. Ein sehr wesentlicher Teil des Fau insbesondere der Helenaakt mit seinen Antezedenzien h ganz ästhetisches Gepräge. Er ist eine reife Frucht d von Goethe und Schiller gemeinsam gepflegten Bemühe um eine neue ästhetische Bildung des Menschengeschlecht Nun pflegt aber viele gute Christen schon ein gelind Gruseln zu überlaufen, wenn sie nur das Wort „Ästheti hören. Darin erblicken sie nach dem Vorgang Kierkegaar den Erzfeind aller genuinen Frömmigkeit. Und dab steht doch fest, daß die christliche Religion bei ihrer Selb darstellung von Anfang an auch die Mittel der Kunst ihren Dienst gezogen, sie in ihrem Kultus, in ihrer Di tung, Musik, Architektur bewußt verwertet und so d Reich Gottes auch als ein Reich des Schönen darzustell gesucht hat. Welch ein Formensinn, welch ein Schönheit ideal spricht z. B. schon allein aus gotischen Dome aus Luthers Bibelübersetzung, aus Paul Gerhardts L dern, aus Bachscher Musik! Wie erhebt es uns immer wi

er, wenn wir religiöse Urkraft auch zu adäquater Form
ch gestalten sehen! Fürwahr, alle Mittel der Natur,
unst und Kultur sollen wir dazu verwenden, um unsere
eligion als universale, alles benützende, alles erleuch-
nde und heiligende Macht zu offenbaren. Vor allem
ber sollen wir unser Leben immer mehr zu einem Kunst-
erk zu gestalten suchen, bei dem Inneres und Äußeres,
ehalt und Form wie aus einem Gusse ist.

Wenn wir denken an all den sentimentalen Kitsch und
chund, der sich leider so oft auch in religiösen Bildern,
chriften, Liedern und Filmen breitmacht, oder an die
anniertheit und Unnatur manches frommen Ge-
ahrens, dann wollen wir Goethe dankbar sein, wenn er
ns aus seinem Faust heraus so ernsthaft und eindring-
ch zuruft:

Mehr Stilgefühl auch für eure
Frömmigkeit!

So sind es mancherlei positive Anregungen, die wir aus
oethes Faust für unsere Frömmigkeit empfangen.
elbstverständlich nur Anregungen, die uns nie-
als ersetzen können, was uns allein das Evangelium
enken kann, die uns aber doch dazu verhelfen können,
nserer evangelischen Frömmigkeit den rechten Ausdruck
u geben und unsere Seele auf den großen Dreiklang
ott — Welt — Mensch in der rechten Weise einzu-
immen.

Görlitz Carl Onnasch

Protest gegen die „Legende vom Herrn"

Man kann meines Erachtens die Geschichte, die uns in
en Evangelien erzählt ist, versuchen nachzuerzählen nur
us drei guten Gründen. Aus wissenschaftlichen, d. h.
storisch-kritischen, oder aus pädagogischen, oder aus er-
aulichen Gründen. Jede dieser Darstellungen steht unter
esonderm Gesetz, aber von ihnen allen muß gefordert wer-
en, daß sich der Nacherzähler der Schranken bewußt bleibe,
e ihm durch diesen Stoff gezogen sind. Ich lasse dahin-
estellt, ob dies immer geschehen ist, und will nur be-
nnen, daß ich diese Schranken schon in einem Buche wie
oseph Wittigs „Leben Jesu in Galiläa und Schle-
en" einige Male uberschritten finde; aber bei ihm wird
us erträglich durch den Herzton tief frommer Jesus-
ebe, der sein Buch erfüllt. Es wäre noch ein andrer Fall
enkbar, daß Jemand sich gedrungen fühlte, durch eine
rzählung dieses Lebens den Nimbus zu zerstören, der
esu Gestalt in den Herzen der Gläubigen verklärt. Wir
ürden einer solchen Überzeugung nicht wehren dürfen,
ehrlicher sie wäre, um so weniger, und dem Darsteller
ürfte aus diesem Motiv kein Vorwurf gemacht werden;
freilich auch dann würden wir verlangen müssen, daß
mit Ernst und mit einem Gefühl für das Ungeheure,
as er unternimmt, verführe, und, wenn wir das ver-
issen, uns das Recht nehmen, ihn zu ignorieren *).

Aber unerträglich und unerlaubt scheint mir, diesen
egenstand lediglich als Romanstoff zu benützen, um
gendwelche ästhetische Wirkungen, rührende, erschüt-
rnde, schaurige, herauszuholen, um dem Dichter Ge-
genheit zur Ausmalung von Situationen und zu psy-
ologischen Analysen zu geben und eine ganz fremde Ge-
alt mit dem ehrwürdigsten Namen zu schmücken; un-
laubt scheint mir diesem Stoff gegenüber ein freies
chweifen der Erfindungsgabe, unerlaubt also das bloße
piel damit. Ein derartiges Buch ist jetzt von Emil
udwig angezeigt, vor mir liegt Walter von Mo-
os „Legende vom Herrn". Nach dem Inhalt der An-
zeigen werde ich mich schwerlich überwinden, ersteres zu
lesen; ich habe es heute mit dem zweiten zu tun. Mit
diesem mußte ich mich befassen, weil unbegreiflicherweise
auch ein paar christliche Zeitschriften es günstig besprochen
haben, so daß mir vor der letzten Konfirmation die Frage
entgegentrat, ob es wohl ein geeignetes Geschenk für Kon-
firmanden sei. Sollten jene Zeitschriften vielleicht durch
die nationale Einstellung des Verfassers dazu bestimmt
sein, über die Anstöße seiner Christuslegende hinwegzu-
sehen?

Ich kann nach wiederholter Prüfung nur sagen: Die
evangelische Kirche sollte in dem Protest gegen dies Buch
einmütig sein, und sie darf sich dadurch, daß dem Ver-
fasser offenbar die Absicht, Jesus herabzusetzen, ferngе-
legen hat und daß er sich vielleicht gar einbildet, mit
seiner Schilderung die Größe Jesu ans Licht zu bringen,
nicht bestechen lassen. Einen offnen Gegner wollen wir
anhören, dies aber ist ein Spiel mit dem Heiligen, und
noch dazu ein Spiel ohne Anmut und Würde.

Der Verfasser schaltet mit der geschichtlichen Wirklich-
keit in souveräner Willkür. Mir scheint, daß er das Recht
dazu auf den Buchtitel „Die Legende vom Herrn"
gründen will. Er hat sich sicherlich nicht die geringste
Mühe gegeben, von der Arbeit der Wissenschaft Kenntnis
zu nehmen. Er pickt aus dem Stoff der Evangelien her-
aus, was ihm geeignet erscheint, eine Wirkung hervorzu-
bringen, und läßt das Andre beiseite, ganz gleich, ob es
bei den Synoptikern oder bei Johannes steht. Von der
damaligen Lage des jüdischen Volkes, von dem Zustande
des Landes, von der Römerherrschaft, dem Pharisäismus,
dem Gesetz hat er ganz vage, fast kindliche Vorstellungen.
Der Aufriß des Ganzen ist frei erfunden; die einzelnen
Geschichten und Gespräche sind beliebig da hingestellt, wo
sie der Dichter gerade gebrauchen konnte, und rücksichts-
los aus ihrem Zusammenhange gerissen. Worte, auch
Gleichnisse, werden zerrissen, dramatisiert, zu Trägern
ganz fremder Pointen gemacht, einige Gestalten unter den
Jüngern frei erfunden, die alten Namen auf Gestalten
übertragen, die nur einer Laune oder Inspiration des
Dichters, zum Teil einer burlesken oder boshaften, ihren
Inhalt verdanken (Petrus, Johannes, Matthäus!). Das
Schlimmste aber ist, daß der Verfasser von Anfang an
nur ein Interesse an der Person Jesu gelten läßt: War
er der Messias? und daß er die Botschaft Jesu in eine
mysteriöse und zugleich rationalistische Phantastik um-
deutet.

Ich fühle mich verpflichtet, meinen Protest zu belegen.
Deshalb bringe ich im Folgenden einige Stellen aus dem
Buche zum Abdruck und bin überzeugt, wer die aufmerk-
sam liest, wird an dem Rechte dieses Protestes nicht
zweifeln.

Da sind zuerst die unglaublichen Geschmacklosigkeiten
und Trivialitäten *):

Der Pharisäer setzte sich nieder wie ein Gerichtshof und betrachtete seine neuen Schuhe, die ihn vom bloßfüßigen Pöbel des Dorfes unterschieden. S. 14. — Der Dorfälteste sagte: Ja, bist du denn nicht Herr Jesus aus Nazareth? S. 15. — Unser Herr wüßte dir schon fein auf solches Gerede zu erwidern, du Hecht! S. 21. — Jesus sprach: Du bist ein Halm, Petrus, Johannes aber ist schon die Ähre. — Ich bin mehr als dreimal so alt als Johannes, sagte Petrus, da stimmt etwas nicht, Herr. — Petrus, geh nicht wieder weg von mir, mahnte Jesus, du weißt, du brauchst mich. — Es ist aber sehr häßlich zu tragen und sehr schwer, lieber Herr, erwiderte Petrus, daß mir ein schwachsinnig Kind voran sein soll. Das siehst du doch ein, lieber Herr? S. 27. — Es ist viel, Petrus, antwortete Jesus, daß einer in Galiläa lebt, in dem kein Arg ist und der nicht lügt. — Ich kann mir doch meinen Bauch nicht abreißen, Herr, ich gebe zu, es hungert mich. — Nein, Petrus, das sollst du auch nicht, dazu ist dein Bauch viel zu schön. S. 28. — Nathanael begehrte auf: Was willst du im Hause eines Zöllners? — Du darfst bei keinem Zöllner einkehren, Herr, verwies Petrus, du setzst uns herab. Laß dir von meiner Erfahrung raten. Du bist noch viel zu

*) Sperrungen von mir. E F

*) Unsere Anzeige des Buches in CW 1927, 23, 1132 ff. ist war schon reichlich ablehnend, aber wir stellten schon damals n Wort dazu von einem unsrer ständigen Mitarbeiter in nsicht. Das ist nun ganz spontan hier gesagt. D H

jung, um zu ermessen, was du tust. — Hast du erwogen, fragte Jesus, daß man bei den Zöllnern gemeiniglich gut ißt? Petrus Miene veränderte sich. S. 53. — Wenn du so weiter lebst und nicht Nahrung zu dir nimmst und nie schläfst, Herr, sagte Petrus ungehalten, dann wirst du in der Tat bald sterben. — Du Kind, antwortete Jesus. — Gar nichts, du Kind, erwiderte erregt Petrus, daß geht jetzt so seit Kapernaum, Tag und Tag und Nacht und Nacht, das kann kein Mensch aushalten, auch dem Matthäus fallen unentwegt die Augen zu, nicht nur mir. — Verlaßt mein Werk, wenn ihr könnt, antwortete Jesus und lächelte. — Ich werde mich hüten, erwiderte Petrus in Eile, Niemand versteht dich so gut wie ich, Herr, glaube mir. Streng blickte er die Andern an. Ich stimme dem Herrn völlig zu, sprach er, es ist mir auch unverständlich, daß ihr nicht einseht, daß wir weiter müssen. S. 91. — Petrus zu Matthäus: Ich habe unsern Herrn um Verzeihung gebeten, weil ich dumm war. — Wieso, was tatest du Dummes? — Das geht dich nichts an. S. 98. — Ruhe, schrie Petrus, das geht nicht so, laßt mich erst Ordnung machen, ich bin des kommenden Königreiches Hofmarschall. S. 166. Halt dein Maul, schrie Petrus, der Herr schicke dir die Krätze und den Eiterfluß! S. 197. — Nun drückten sie die Türe ein und strömten ins Zimmer; es waren ungezählte Kranke, die geheilt werden wollten. Da sprach Jesus: So geht es nicht. Gebt mir den Weg frei, der euch heilt für immer. S. 246. — Da wandte sich Jesus zum Kranken (dem Gichtbrüchigen) und sprach zu ihm: Steh auf, sei vernünftig. Verlasse dein Bett und geh heim. S. 267. — Da lief Johannes in großer Eile zu seinem Herrn. Lieber guter Meister, begann er zu sprechen, deine Worte haben argen Rumor in den Deinen getan. Darf ich dich bitten, daß du uns klärst? S. 289. — Er kann die Toten erwecken! Er wird alle Toten erwecken! Auch unsre Gläubiger? Alle. Wehe, wehe! S. 307.

Sind das Fehler des Stiles, so ist viel schlimmer die Art, wie der Dichter mit den Jüngern Jesu umgeht. Sie sind ihm gut genug, daran seinen Spott auszulassen, und sie erscheinen als eine Herde von Schwachköpfen, Berserkern und Schlaumeiern. Der Ton, in dem sie miteinander reden, soll wohl treuherzig-bäurisch sein, aber er fällt gassenbubenhaft aus. Ich gebe wieder einige Proben:

(Im Streit mit einem Pharisäer) Du, hüte dich, drohte Petrus. Ist es wirklich dumm, seine Fische billiger zu geben als andre, wenn man dadurch gute Geschäfte macht? fragte er weit vorgebeugt. Den Klugen, die teuer verkaufen, denen faulen gar oft die Fische. Zudem hat mir unser Herr geweissagt, daß die Dummen ganz oben im Himmelreich sitzen werden. Wenn du so weise bist, Herr Pharisäer, so wirst du ganz unten sitzen müssen, wohin die Schüsseln immer erst gelangen, wenn wir sie oben schon geleert haben. S. 19. — Wenn er glaubt, daß ich meine Hütte und Kähne verschenke, sprach Petrus, dann wird er sich täuschen. Ich gebe meinen Besitz erst her, habe ich den Messias gesehen; hat er mir das Einkommen zugesichert, was mir als Hofmarschall gebührt, dann kann ich verzichten, dann tut der Verlust nicht mehr weh. ... Unser Herr hat leicht reden und du (Johannes) hast auch leicht reden; ihr habt kein Weib und kein Kind zu ernähren wie ich. ... Wenn ich das Seine in der Hand habe, erst dann kann er von mir verlangen, daß ich das Meine fahren lasse. So geschieht es bei jedem Handel, der richtig ist. — Zustimmend nickte der mitgehende Schwarm. — Ich werde meinen Vater bitten, antwortete Johannes, daß er alles, was ihm gehört, wegschenke, sobald ich zu Hause bin. — Er wird dich schön auslachen, sprach Petrus; nicht, wäre das nicht dumm, fragte er rundum, wenn der Arme alles weggäbe, damit er nichts hätte, und die Andern, die Reichen, die nicht hergeben, die hätten dann noch mehr? Die Reichen müssen anfangen. — Warum war es dir dann nicht recht, fragte Johannes, daß unser Herr die Reichen so hart anließ? — Weil ich nicht glaube, daß alles so wird, wie es unser Herr meint, darum, du leichtgläubiges Kind. Wenn zwei Winde widereinander wehen, kommt man nur weiter, segelt man bald mit dem einen und bald mit dem andern; die Menschen müssen sich vertragen ... (Johannes:) Matthäus wäre besser ein Pharisäer, denn einer der Unsern. — Du bist frech, Junge, rief Matthäus, vergiß nicht, daß ich älter bin als du. ... (Als dann Johannes ihn und Petrus um Verzeihung für seine Heftigkeit bittet) Verzeihen, verzeihen, antwortete Petrus und tat, als hätte er Königreiche zu verschenken, was ist da zu verzeihen? Du verstehst es eben nicht anders und bist jung, ich nehme dich nicht ernst, lieber Junge. ... Laß ihn, Matthäus, du siehst doch, er ist viel zu dumm, um mit ernsten Männern, wie wir es sind, zu reden. ... Er ist verrückt. S. 177—181.

Ich glaube, das genügt, um zu zeigen, welche traurigen Gestalten hier die Jünger sind, und was für Gespräche ihnen der Dichter in den Mund legt. Ebenso erfunden sind nun ganze Gestalten und Episoden, und zum Tei wie billig! Z. B. das Gespräch über den Apfel S. 18 Am ärgsten aber dünkt mich die folgende Erfindun weil sie den Charakter Jesu selbst antastet:

(Nach der breit ausgemalten Tempelreinigung findet Johann den in die Einsamkeit geflohenen Jesus) Johannes faßte sein Herrn Hand, er beugte sich darauf nieder und liebkoste sie. D Jesus entzog ihm die Hand. Er sprach mit einer rauhen Stimm welche Johannes noch nie aus seinem Munde gehört hatte: W dich nicht verführen; der Vater ist nie zornig, darum dürfen auch seine Kinder nie sein. — Der Vater ist nie zornig, ich hab gefehlt. Ich verführte dich (nämlich den Johannes). Es war, als sei Jesus von aller Kraft verlassen, er strauchelte o Erst nach langer Zeit hub er wieder an, zu sprechen: ... D Zorn ist die Wurzel alles Übels ... (Johannes wendet ein:) De Zorn, Herr, war gerecht. — Sprich nicht solches, verwies Jesu es gibt keinen Zorn, der gerecht ist. ... Wer Unrecht tut, der m geliebt werden, Keiner kann ohne Liebe aus dem Dickicht heraus finden. — Du tatest nicht Unrecht, sprach Johannes, ich tat U recht, — Dein Unrecht ging als die Teufelssa meines Zornes auf. Ich wich vom Wege meine Vaters; das ist schwere Schuld. Ich tat Übles. Was tust du, Herr, rief Johannes erschrocken. Vergeblich weh er sich. Jesus sank vor ihm nieder und umfing weinend sei Knie. ... Steh auf, Herr, flehte Johannes. Enger umschlang J sus den Jüngling, er schluchzte in dessen Schoß.... Mein V ter hat mich verstoßen. Ich bin ohne Kraft. ... I war ein falscher Prophet. S. 149 f.

Ich frage noch einmal: Darf man so etwas Jesus a dichten? Darf man ihm Worte in den Mund legen, w die folgenden:

Alles gerät mir zum Stammeln, die Menschen versteh mich nicht. Meine Worte schmecken wie Essig; ich suche Gleichnissen zu reden, aber das Wort des Sohnes fa den Geist des Vaters nicht; ich kann den Vater ni erklären. ... Warum legt er mir die Last auf, wenn ich schwach bin, sie zu tragen? Wenn ich zu einfältig bi ihn zu erklären? — S. 176.

Endlich noch einige Proben, wie sich in diesem Kop das Evangelium spiegelt:

Wir sind abgesandt, euch zu verkündigen: Kehrt um, kehrt euch zurück, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. (Worin besteht die frohe Botschaft?) Ihr braucht eu nicht mehr vor dem Tode und nicht vor Gott z fürchten, verkündigt unser Herr. S. 19 f. — Steh auf und lech weiter nach geistigem Sein, dann bist du glückse S. 25. — Die Welt ist schön und kein Trauerta Meint ihr, mein Vater böte euch sein Himmelreich in dieser W an, wenn er diese Welt nicht liebte? Zieht nicht herrlich der D der Blumen um uns, quillt nicht sanft der Geruch des Wei stockes, selig und ohne Raum? Die Traube reift. Hört ihr Quellen rieseln, atmet ihr nicht Gottes Odem? Immer u überall ist die Güte meines Vaters, die Finsternis zeigt sie e ganz. Die Welt ist kein Trauertal. S. 29. — Seid imm über eure Leiden erhaben, dann seid ihr glü lich. S. 42. — Wenn ihr zum Wesentlichen in euch zurü findet, dann überwindet ihr die Furcht. S. 43. — Wer an d Lebendigsein Gottes in allem glaubt, der ist nicht krank u leidet nicht mehr. S. 87. — Seid sanftmütig, nur der Sanftmüti erwirbt sich die Erde, nur der von Leidenschaften Unbewegte selig. Baut auf den Felsen der innern Ruhe. ... W sein Haus auf den Fels der Sanftmütigkeit baut, dessen Ha steht für alle Zeit. ... Kehrt in euch zurück; Gott ist euch, erkennt das und handelt danach. S. 170 f. So ihr mein Wort haltet und daran glaubt, wird euer W sentliches den Tod nicht sehen ewiglich. S. 231. — Nur we sich des Menschen Seele krümmt in Verlassenheit und Pein, we der Mensch nicht mehr die Dinge des Himmels durchsieht, erl ihn mein Vater. S. 294.

Darf ich abbrechen und meinen Protest für begründ erachten? In der „Legende vom Herrn" ist die Erzählur der Evangelien als ein corpus vile behandelt, aus de eine ganz fremde Geschichte und Gestalt gebildet ist. D diese Gestalt psychologisch glaubhaft und menschlich a ziehend ausgefallen ist, danach frage ich absichtlich nich Der Protest, zu dem ich hier aufrufe, richtet sich dagege daß der Name Jesu mißbraucht ist.

Frankfurt a. M. Erich Foerster

Bücher und Schriften

Religion als Gnade. Von Paul Neff. Mit Geleitwort von udolf Otto. Gießen, Töpelmann 1927. 31 S. 1 M.

Neff bietet eine ungemein feinsinnige Explikation des Otto'schen egriffs des „Ganz Anderen", von dem wir nur als persönlichstem nadenerlebnis wissen und aussagen können. Dieses spiegelt sich der ästhetischen, ethischen und religiösen Sphäre. Daß die hische dem Willen entzogen sei (S. 8/9), widerlegt Neff selbst eder S. 12. Sehr energisch weist Neff gegenüber allen Verstandes- ssagen über das Göttliche auf ihren Bildcharakter hin. Das ies ernsthaften Studiums würdige Büchlein hinterläßt nur ne Frage: Wo bleibt der Deus revelatus? Der „Ganz andere", ssen unzulängliche Erfassung mit den Mitteln der Vernunft ff treffend darlegt, ist noch der Gott der Philosophie, aber nicht r „nahe Gott" Jesu Christi, der in der Erfahrung der Sündenrgebung objektiv im Subjekt begründet wird. Mir scheint der n Neff verpönte Offenbarungsbegriff als Begründung der Gnade eigneter zu sein als das eigene innere Leben und Erleben; denn es lenkt zu leicht in die auch von Neff abgewiesene Sphäre des nen Psychologismus zurück. Hans Steubing

Das Geheimnis der Wirklichkeit. Von Paul Häberlin. sel, Kober 1927. 389 S. Geb. 9.60 M.

Der Verfasser geht, anschließend an Cartesius, aus von der aktischen Voraussetzung aller Denkaktionen. Es ist a priori gewiß, ß Denken wirklich ist. Denken ist verantwortlicher Wille, wel- r die Wahrheit über ein Wirkliches außerhalb von ihm sucht. irklichkeit außer dem Denken ist ebenfalls verantwortlicher Wille. as Denken macht nicht das Wesen der Wirklichkeit aus, es ist cht Substanz, sondern Attribut derselben, welche, genauer gesagt, e Voraussetzung des Denkens ist (S. 73). Die Wirklichkeit ist aktische Vernunft, da aber die Wirklichkeit auch Wille zur Wahrit ist, ist sie auch theoretische Vernunft, welche demnach Spezialder praktischen Vernunft ist.

Damit, daß die Wirklichkeit verantwortlicher Wille ist, anennt sie einen objektiven Wert, aber nur prinzipiell, denn sie derstrebt ihrem eigenen Ziel, dem reinen Sein, ständig. „In esem Widerstreben dokumentiert sie, daß es mit jenem Ziel des nen Seins nicht getan ist, daß da in ihr noch etwas Anderes was zu Worte kommen muß, soll die Problematik überwunden rden" (132). Wirklichkeit kann ihre Erfüllung nur in der wahrsten Einheit der Gegensätze finden. Ihr Ziel ist dies nicht — rrschaft des reinen Seinswillens heißt ja Ausschaltung des genwillens, der doch zur Wirklichkeit gehört —, vielmehr ist dies e Aufgabe. „Daß Wirklichkeit in sich eine Aufgabe trägt, lche mit ihrer Zielsetzung nicht identisch ist, offenbart uns, daß Anderes, nicht mit der Wirklichkeit Identisches, ist, welches der und jener Aufgabe und also der Problematik und also der irklichkeit ist" (133). Das menschliche Erleben dieses Grundes das Erleben Gottes. Alle Versuche, sich Vorstellungen von Gott machen, sind inadäquat. Es ist unerlaubte religiöse Spekulan, den Grund in der Weise der Realität aufzufassen (127, 142). e Einheit der Gegensätze ist die Aufgabe, die Bestimmung der irklichkeit. Diese ist aber ständig erfüllt (160), die Wirklichkeit lt zwar kein absolutes, aber ein labiles oder kinetisches Gleichwicht dar. Sie ist problematisch, hat aber kein Problem (sie eidet" nicht), sie verwechselt die regulative Idee des Seins und Einheitsidee. Erst beim Individuum ist diese Verwechselung glich und damit das Problem, um so ausgesprochener, je stärker in der Bewegung steht. Aber wir Individuen vermögen ahnend Gelöstheit des Problems zu schauen, wenn „wir nicht mehr f uns selber hinstarren, sondern den Blick von der täglichen ühsal individueller Auseinandersetzung erheben zur großen Linie s Lebens überhaupt, in der wir selber Punkte sind" (199). Die nung der Erlöstheit vom Problem ist die Hoffnung, und dort, sie zur grundsätzlich dominierenden Einstellung geworden ist, t ist Glaube. „Glaube ist Grundsatz gewordene Hoffnung" (204). r Glaube, welcher Gewißheit ist, obwohl nie absolute, ist der ividuelle Sinn des Lebens, erst er findet den wahren Gott, absolute Güte und Liebe ist (216).

Im dritten Kapitel behandelt Häberlin das Verhältnis von ilosophie und Wissenschaft. Wissenschaftliches Erkennen richtet nie auf das Wesen, sondern immer nur auf die Modifikationen Wirklichkeit. Aber dieses Wie der Wirklichkeit ist und bleibt heimnis, weil der gegenständliche und rationale Charakter der ssenschaft alle Weltbilder verzerrt. Das Leben ist nicht auf eine rmel zu bringen, und alle Theorie ist um so grauer, je exakter ist (234, 245). (Daß die technische Brauchbarkeit wissenschaftlicher kenntnis nichts dagegen beweist, hätte vielleicht etwas klarer rden sollen.) Das alles gilt auch von der Psychologie, welche erdings stets einen Kompromiß zwischen voller Wirklichkeitsassung und Rationalität schließen muß. Die Psychologie als zige von allen Wissenschaften „ist imstande, diejenigen Begriffe liefern, welche — wenn auch nur symbolisch und inadäquat — Hinweis auf das Wesen des Wirklichen enthalten" (259, vgl. 26. 103). Also können eigentlich rechte Wissenschaft und rechte ilosophie weder miteinander konkurrieren noch sich gegenseitig etzen (224, 264 f.). Nur eine falsche, spekulative Metaphysik will s Unerkennbare erkennen und vermischt metaphysische und empirische Betrachtungsweise. Falsche Metaphysik ist intellektualistisch, und Intellektualismus ist gerade „Identifikation der Gewißheit überhaupt mit der Erkenntnis- oder Denkgewißheit" (275). Auch das ist falsch, wenn man eine andere als wissenschaftliche Erkenntnis postuliert: man kann die Rationalität nie ganz beseitigen und die Gegenständlichkeit nicht im geringsten herabsetzen (Anthroposophie!). Abergläubische Metaphysik ist es, wenn der Glaube als intellektuelles „Fürwahrhalten" aufgefaßt wird. Alle falsche Metaphysik ist mehr oder weniger pantheistisch gefärbt. Für den Pantheismus ist charakteristisch, daß „Gott und Welt in objekthaftem Zusammenhang, in erkennbarer, vorstellbarer Beziehung zueinander gedacht werden" (298). Pantheistisch wäre also auch derjenige „Theismus", welcher z. B. Gott als Schöpfer im Sinn von realer Ursache der Wirklichkeit auffaßt. Man sieht, daß Häberlin den üblichen Begriff von Pantheismus vertieft hat.

Die Wissenschaft wird das Geheimnis der Wirklichkeit nie entschleiern. Alle Denkformen, wissenschaftliche und alltägliche, enthüllen das Rätsel nicht, sie enthalten nur einen Hinweis auf das Wirkliche (313, 316, 327 u. a.), sie lassen die wahre Wirklichkeit nur „durchleuchten" (Transparenz gegenständlicher Begriffe, S. 338). Häberlin zeigt dies noch näher für die Begriffe Individuum, Struktur und Werden, Raum und Zeit, Kausalität. Aus alledem ergeben sich in den letzten Kapiteln eindeutige Lösungen der Freiheitsfrage und der Fragen der Prädestination und Unsterblichkeit. Die Bedeutung des Buches sehe ich darin, daß es in überzeugender Weise die Haltlosigkeit des Intellektualismus und des bloßen Rationalismus aufzeigt, die Grenzen des Wissens festsetzt und dem Glauben, der höher ist als alle Vernunft, die Krone reicht. Das Buch ist das Werk eines ganzen und geraden Menschen, für welches das Wort von Carlyle gilt: Wenn ein Buch aus dem Herzen kommt, wird es ihm gelingen, andere Herzen zu erreichen.

Schon 1926 ist das Seitenstück zu dem vorliegenden Buch erschienen: „Das Gute" (Basel, Kober. 375 S. 8 M.). Auch hier geht der Verfasser eigene Wege. Unbekümmert um die Meinungen anderer Philosophen, welche mehr oder weniger die Selbständigkeit des sittlichen Lebens gegenüber dem religiösen behaupten, zeigt er, daß der Glaube der ethische Grundbegriff ist. „Das rechte Leben ist entweder religiös oder gar nicht begründet" (293). Dafür gebührt Häberlin der Dank aller derer, welche die Degradierung des religiösen Lebens zum Anhängsel des sittlichen Verhaltens unerträglich finden. Emil Dietz

Rasse und Religion. Von Axel Beste. Göttingen, Geibel und Hohl 1926. 16 S. 60 Pfg.

Es liegt hier ein Versuch vor, die neue nordische Rassenlehre zu verknüpfen mit dem Christentum. Dem nordischen Menschen sollen als Ideal der persönliche Gott und die persönliche Unsterblichkeit eigentümlich sein. Nun führt der Verfasser aber selbst an, daß vor Einführung des Christentums eine Reihe nordischer Helden sich als „Gottlos" bezeichnet hätten, weil sie den „persönlichen" Gottgedanken abgelehnt hätten. Die kleine Schrift gibt allerlei Anregung, bringt aber keine Lösung des angeschnittenen Problems.

Karl Strünckmann

Briefe aus dem Zuchthaus. Von Max Hoelz. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Egon Erwin Kisch. Berlin, Erich Reiß-Verlag. 127 S. 2.50, geb. 3.50 M.

Aus den hier zusammengestellten Reden des Angeklagten und Briefen des Gefangenen entnimmt man die Entwicklung eines höchst eigenartigen Schicksals. Ein Proletarierkind aus frommer Familie kann wegen der Mittellosigkeit der Eltern seinen Bildungsdrang nicht befriedigen und wandert — 16jährig — gegen den Willen der Eltern nach England aus, verdient sich nachts mit Abwaschen von Autos Geld, um am Tage davon ein Technikum zu besuchen. Wegen militärischer Musterung wieder in Deutschland und zunächst arbeitslos, setzt der Heimgekehrte abends und nachts Kegel auf, um von dem Gelde noch das Einjährige zu erwerben. Gesundheitlicher Zusammenbruch macht diesem Streben ein Ende. Er meldet sich als Kriegsfreiwilliger, kehrt 1918 ins Vogtland zurück, wird Vorsitzender des Erwerbslosenrates. Damit beginnt seine verhängnisvolle Laufbahn, die ihn ins Zuchthaus bringt. Der Gefangene treibt erbitterte Obstruktion, verweigert jeden Dienst und beschäftigt sich nur mit dem Kampf des Proletariats und der Wiederaufnahme seines Prozesses.

Seine Klagen über schlechte Behandlung muten bei diesem seinem eigenen Verhalten etwas sonderbar an, und was der Herausgeber von sich aus hinzufügt, steht so im Widerspruch zu einem „humanen Strafvollzug", daß man es kaum glauben mag. Vollends Behauptungen wie die, daß Dostojewskis „Totenhaus" ein Idyll sei „gegen die Totenhäuser, aus denen die Schreie von Max Hoelz zu uns drangen", wirken, im Zusammenhang mit anderen drastischen Schilderungen, etwas literatenhaft aufgemacht. Ein angehängter Aufruf eines Komitees zur Nachprüfung des Urteils gegen Hoelz, unter welchem prominente Namen wie die von Thomas und Heinrich Mann, Ludwig Quidde, Hermann Zille und Arnold Zweig stehen, beschließt das Ganze. Wenn alle Angaben zutreffen, und man hat von einer Widerlegung oder einer Beschlagnahme dieses Buches bisher nichts gehört, muß man sich freilich wundern, daß dieses in erregten Zeiten von einem Ausnahmegericht — und wie behauptet wird, auf Grund sehr

schwacher Indizien — gefällte Urteil immer noch nicht einer Nachprüfung unterzogen ist.

Den Theologen wird die Auseinandersetzung mit den Ideen Gandhis und mancher religiöse Einfluß und Eindruck der Person Jesu auf Hoelz fesseln. Sympathisch berührt, wie dieser Gefangene durch Freunde für Mitgefangene sorgen läßt, ohne daß sein Name genannt wird. Wenn er — durch eine literarische Arbeit einmal in den Besitz von 30 Mark gesetzt — dieses Geld nicht den alten Eltern, sondern den kämpfenden englischen Bergarbeitern überweist, weil jene doch immerhin ihr Auskommen haben, diese aber in bitterer Not sind, wem sollte das nicht Eindruck machen? Hier mischt sich mit bewußt klassenkämpferischen Gedanken viel Christliches. Dies Buch stimmt sehr nachdenklich und erfüllt den mit Dank, dem ein gütiges Schicksal eine bessere Möglichkeit, seinen Wissensdrang zu befriedigen, gewährt hat. Erich Fascher

L'Africana. Roman. Von Theodor Däubler. Horenverlag. 200 S. 8 M.

Die abenteuerliche Lebensgeschichte eines Nubiermädchens, das sich mit Hilfe eines ägyptischen Nationalistenführers zur Sängerin ausbildet und politischer Verwendung durch die Flucht entzieht, rollt hier im Filmtempo vor dem Leser ab. Von ständig bezahlenden Anbetern (Levantinern, Italienern, Deutschen), die sich um sie teils prügeln, teils duellieren, umgeben, gelangt das Mädchen — mehr Hochstaplerin und Zechprellerin als Sängerin — über Triest, Mailand und Berlin nach Paris, nicht ohne hie und da Skandale zu verursachen und mit zweifelhaftem Gewerbe (einer Wucherin, einer Wahrsagerin) in Berührung zu geraten. Daß sie — von Hassan, einem treuen Knaben begleitet — sich zum Schluß diesem und nicht einem der vielen Europäer zuerst ergibt, sei vermerkt. Wir erleben sie noch als Sängerin in Paris auf der Bühne, wo der eifersüchtige Hassan ein Blausäureattentat auf sie verübt, um sie ihrem Sänger-Partner auf der Bühne „dem feindlichen Bleichgesicht" zu entreißen. Er stirbt daran, aber sie „mußte so tun, als stürbe sie". Ob sie tot war, ob sie den Sänger heiratet? Wer will das sagen, wenn es der Dichter selbst nicht klar andeutet? Die Gegensätzlichkeit zwischen Ost und West soll wohl an diesem Schicksal aufgewiesen werden, doch ist alles zu skizzenhaft und vielfach zu unmotiviert geblieben. Kurzum — ein unterhaltsames Buch, das freilich wertvolle und bleibende Eindrücke nicht hinterläßt.

Erich Fascher

Der junge Tobias. Eine Jugend und ihre Umwelt. Von Karl Scheffler. Leipzig, Insel-Verlag 1927. 385 S. Geb. 8.50 M.

Karl Scheffler bietet uns in einem Roman die Jugendgeschichte eines Handwerkers, der aus einfachen Verhältnissen stammt und sich zu einem geistigen Arbeiter entwickelt, wobei er das Großstadtleben in seinen Licht- und Nachtseiten kennen lernt, mancherlei Hemmungen und Schwierigkeiten überwindet und schließlich den seiner Begabung entsprechenden Weg findet. Das Buch ist ein Spiegelbild der Zeit zwischen 1870 und 1900, der wirtschaftlichen, sozialen und geistigen Kämpfe, die sich innerhalb dieser Jahre in Deutschland abgespielt haben. Es gewährt uns einen Einblick in die Vorstellungswelt, in das Wollen und Streben und in die Weltanschauungsnöte der Jugend von damals. Der Roman vertritt offenbar den Grundsatz: „man muß das Leben nehmen, wie es sich gibt." Das zeigt seine realistische Schilderung des Trieblebens der Handwerker und der Prostitution. Die Weltanschauung, die aus dem Buch spricht, ist vielleicht religiös zu nennen, jedenfalls aber nicht christlich bestimmt. Charakteristisch ist der Satz, hinter den ich ein großes Fragezeichen setzen möchte: „Schönheit jedoch hat stets religiösen Gehalt, weil sie bejaht, sie strahlt Sittlichkeit aus, weil sie hoffnungsfreudig, tätig und stark macht, sie führt wieder zum Göttlichen zurück" (S. 363). So glaubt ein Künstler an seine Kunst, die ihm dann zum Ersatz für die Religion wird. Hermann Drüner

Die Schönheit unserer Muttersprache. Von Ernst Kieseritzky. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1926. 8, geb. 10 M.

Als ich vorm Jahre, hier unter die widerstreitendsten politischen Parteien gestellt, die Festrede am Verfassungstage übernommen hatte und nach einem Thema suchte, das uns alle eint, kam ich auf unsere Muttersprache. Ich stimme also dem Verfasser zu, wenn er schreibt: „Die Muttersprache ist wirklich unser einziges Band." Er bemüht sich in dem vielleicht etwas weitschichtigen, aber doch schönen und begeisterten Buche diejenigen Wesensseiten unserer deutschen Sprache, die im Wohllaut und in der Betonung liegen, herauszuarbeiten und Freude daran zu wecken. Man kann das Buch Menschen von Geschmack und Sprachgefühl empfehlen. Etwas mehr Beispiele könnten stellenweise nicht schaden.

Artur Neuberg

Wöchentliche Chronik

Am 2. Juni fand in Leipzig die konstituierende Versammlung des Bundes freier evangelisch-reformierter Gemeinden Deutschlands statt, der die Gemeinden Dresden, Hamburg, Leipzig und die bereits in der „Niedersächsischen Konföderation" zusammengeschlossenen Gemeinden Braunschweig, Bückeburg-Stadthagen und Göttingen umfaßt. Der Bund bezweckt einheitliche Vertretung im evangelischen Deutschland sowie die Wahrnehmung sonstiger gemeinsamer Interesse ohne Beschränkung der Freiheit und Selbständigkeit jeder einzelnen Gemeinde.

Die drei evangelischen Listen sind bei der Reichstagswahl leer ausgegangen; der „Christliche Volksdienst" hat bei den Landtagswahlen in Württemberg drei Sitze gewonnen.

Das preußische Justizministerium hat angeordnet, daß die Erhebung der öffentlichen Anklage und der Antrag auf Strafbefehl gegen jugendliche Personen unter 16 Jahren, sowie der Ausgang des Verfahrens den ersten Pfarrern der Kirchengemeinde, zu denen sie gehören, mitzuteilen sind.

Die preußische Mittelpartei, an deren Spitze an Stelle von D. Kahl und D. Scholz Professor Eger und Dr. Preiser getreten sind, hat ein neues ausführliches Programm aufgestellt, dessen erster Teil ein feierliches Bekenntnis enthält.

Die hamburgische Kirche veranstaltet einen Wettbewerb unter den Komponisten für eine Cantate zur Feier ihres Reformationsjubiläums 1929. Bedingungen beim Kirchenrat Hamburg 1, Jakobikirchhof 26.

Die badische Landessynode hat einen neuen Katechismus angenommen.

In Hannover kann von den Gemeinden neben den Zuschlägen zu den staatlichen Steuern von jedem Gemeindeglied ein Kirchengeld erhoben werden, wobei alle noch in der Ausbildung stehenden oder nicht erwerbsfähigen Personen ausdrücklich ausgenommen sind.

Der Kösener Seniorenkonvent-Verband (S. C.) hat beschlossen, für die ihm angeschlossenen Korps jeden Trinkzwang, den direkten wie den indirekten, für abgeschafft zu erklären.

Im vergangenen Jahre ist die Zahl der hauptamtlich angestellten Seemannspastoren von 13 auf 18, die der Seemannsmissionare von 35 auf 43 gestiegen. Zu den 20 Seemannsheimen sind vier neue Lesezimmer in Antwerpen, Helgoland, Santos und Stockholm getreten. Die Zahl der Lesezimmer, die von 325 000 Gästen besucht wurden, hat sich auf 33 erhöht. Die Zahl der Teilnehmer an gottesdienstlichen Veranstaltungen belief sich auf 16 703, an Unterhaltungsabenden auf 22 363, an Weihnachtsfeiern auf 6416. Die Summe der den Seemannsstationen anvertrauten Ersparnisse hat zum ersten Male den Betrag von drei Millionen Mark überschritten. RefKZ 21

Im Baseler Missionshaus haben sich im vergangenen Winter 53 Bewerber, 9 Schweizer, 42 Deutsche, 2 Österreicher zur Aufnahme gemeldet, von denen nur 12, darunter 4 Schweizer, aufgenommen werden konnten. RefSchwZ 19

Das „Österreichische Bildungshaus" hat eine römische Filmzentrale geschaffen, in der 18 Kinos in einem Verbande zusammengeschlossen sind. Die Filme werden bezüglich des Inhalts geprüft (im letzten Jahr 105 Filme) und stets vor der Absendung auch bezahlt. Man hofft mit der Zeit auch Einfluß auf die Filmproduktion zu bekommen. DEK nach „Neues Reich".

Von den 1333 Gemeinden der Hervormden Kerk in Holland nennen sich 408, von 1623 Pfarrern 449 freisinnig.

Der Erzbischof von Cambrai schickt einen Zögling des Theologischen Seminars für zwei Jahre nach Polen zur Erlernung der polnischen Sprache für seine Seelsorgerarbeit; der Bischof von Soissons, in dessen Diözese 16 000 Polen arbeiten, hat ihnen eine besondere Kirche überlassen. In Südfrankreich ist ein Internat für 160 polnische Mädchen eingerichtet, die in Webefabriken arbeiten.

Der Schwager des estnischen Bischofs Kuck, Pastor Kulius, wurde wegen Gottesleugnung, sein Mitarbeiter Pastor Tallmeister wegen Leugnung der Gottessohnschaft Christi vom Konsistorium abgesetzt; sie weigern sich jedoch, der Verfügung des Konsistoriums zu entsprechen, und amtieren weiter. AELKZ 21

Das oberste Kirchengericht der ungarischen evangelischen Kirche verurteilte Dr. Ede Hébelt, Professor des Privatrechts an der Evangelischen Rechtsakademie zu Eperjes (Presow in Tschecho-Slowakien), seit dem Zusammenbruch in Miskolc in Ungarn nach einem neunjährigen Disziplinarverfahren zum Verlust seines Amtes und seiner Pension, weil er Mitglied der ungarischen sozialdemokratischen Partei und auch Abgeordneter des Ungarischen Parlaments als Mitglied dieser Partei wurde. Konkrete Beschuldigungen lagen nicht vor. Das Urteil kam zustande auf Grund des in dem Parteiprogramm eingenommenen Standpunktes der freien Kirche im freien Staate, trotzdem Hébelt nie eine Äußerung in dieser Hinsicht getan hat und eine solche ihm auch nicht zur Last gelegt wurde.

In Rußland darf die Erteilung von Religionsstunden nur von den Eltern vorgenommen werden, für Pfarrer und Lehrer ist sie verboten; gemeinsamen Konfirmandenunterricht beim Pfarrer dürfen nicht mehr als drei Kinder zu gleicher Zeit haben. EKblP 7

Die Kosten der Hebräischen Universität in Jerusalem, 45 000 Pfund, sind gedeckt, bedeutende Summen für die Bibliothek, Neubauten und infolge des Erdbebens notwendig gewordene Reparaturen sind gesichert. Der Lehrkörper besteht aus 43 Personen; von den 213 Studenten sind etwa die Hälfte ordentliche Hörer.

Washington hat an die Nanking-Regierung eine Note gesandt, worin Verhaftung und Hinrichtung der Mörder des Missionars Walter Seymour gefordert wird; auch Bestrafung der für Plünderung der amerikanischen Mission verantwortlichen Offiziere. FZ 383

Zu CW Nr. 10 Sp. 493 wird uns geschrieben: „Hochwürden A. Stonner hat auch nach seinem Austritt aus der Gesellschaft Jesu nie daran gedacht, damit aus dem katholischen Priestertum auszuscheiden. Er lebt auch nicht als Privatmann, sondern, von seinem Bischof zu Studienzwecken beurlaubt, als Weltpriester in München und wird sich nachher wieder der Seelsorgstätigkeit widmen."

Von Personen. Berufen: Professor D. Friedrich Baumgärtel in Rostock für Altes Testament nach Greifswald. Ernannt: Professor der Fakultät der freien Kirche René Guisan zum Professor an der staatlichen Theologischen Fakultät in Lausanne für Neues Testament unter Beibehaltung seiner bisherigen Stellung; Privatdozent der Philosophie Dr. Heinrich Barth in Basel zum a. o. Professor. Lehraufträge: Privatdozent D. Perrivaz und D. Goumaz in Lausanne. Gestorben: Professor D. Wilhelm Nowack in Leipzig (Straßburg); Professor der Theologie István Harsányi an der reformierten Theologischen Fakultät Sarospátak; Pfarrer D. Julius Hofmann in Baltimore; Staatssekretär Paul Göhre in Buchholz bei Ratzeburg. E St

Verschiedenes

Vom „Deutschen Volkstum"

In der Besprechung des „Deutschen Volkstums" von Herrn Professor D. Niebergall (Nr. 7) stehen zwei Sätze, die ich nicht ohne Antwort hingehen lassen darf.

1. D. Niebergall schreibt: „Erfreulicherweise kommt in diesem Jahre kein Fastnachtsheft mit solchen Unsauberkeiten wie in einem früheren Jahre vor, die sich kein jüdisches Großstadtblatt erlauben würde."

Der als „unsauber" bezeichnete Aufsatz im Fastnachtsheft von 1926 ist ein literarhistorischer Aufsatz über den Grobianismus des 16. Jahrhunderts, von dem Leipziger Literar- und Kunsthistoriker Dr. Bruno Golz. Darin waren ein paar Proben aus jener Literatur eingeflochten, ähnlich wie in einem Aufsatz eines unserer letzten Hefte Proben aus der geistlichen Satire des Mittelalters eingeflochten waren. Unsere Zeitschrift setzt geschichtlich gebildete, reife Leser voraus.

2. D. Niebergall schreibt: „Vom Christentum gar nicht zu reden. Es kommt ja auch im ‚Deutschen Volkstum' gar nicht vor; und das mit Recht; denn Gott ist hier Wodan und Jahve, aber nicht der Vater Jesu."

Dazu bemerke ich, daß wir in jedem Heft an die Spitze der kleinen Beiträge eine christliche Betrachtung von Herrn Pfarrer Dr. Karl Bernhard Ritter in Marburg stellen, um auf diese Weise unsere prinzipielle Einstellung zum Christentum zu betonen. Wir pflegen auch über die neuere protestantisch-theologische Literatur zu berichten, und zwar insbesondere durch unseren Mitarbeiter Herrn Pfarrer Paul Haarmann in Danzig. Auch sonst kommt, wie mich dünkt, das Christentum wiederholt in unserer Zeitschrift vor, z. B. in einem von uns mit Dank veröffentlichten Aufsatz von Herrn Professor Niebergall über religiöse Erziehung. Meine eigene christliche Einstellung dürfte den Lesern früherer Jahrgänge der CW nicht unbekannt sein; es hat sich an dieser Einstellung nichts Wesentliches geändert *).

Wilhelm Stapel

Eidesnot

„Eidesnot! Es ist heut merkwürdig wenig davon die Rede." (CW 10, 493.) Ich fühle mich doch verpflichtet, auf den soeben verstorbenen Mitarbeiter der „Vossischen Zeitung", Paul Schlesinger, genannt Sling, hinzuweisen, der, oft wöchentlich mehrere Male, in prachtvollen, überzeugenden, mit dem Herzen geschriebenen Berichten aus dem Gerichtssaal fast immer das gleiche Thema behandelte: Eidesnot! Nicht vom „christlichen" Standpunkt aus vielleicht, und doch, was wars anders als eine Stellungnahme, die für das Gleiche eintrat, was Weizsäcker in seinem Aufsatz will. Ich wollte, die für die Tageszeitung geschriebenen und deshalb der Vergessenheit anheimfallenden Aufsätze von Sling würden zu einem Buch zusammengefaßt; sie gäben ein Werk, an dem man nicht vorbeikönnte, wenn man über Eidesnot schreibt *). S

*) Aber die Besprechung des DW ging dem Herrn Einsender vor ihrem Erscheinen rechtzeitig zu, schade, daß die Verwahrung nicht früher erfolgte. Das im Grunde doch sehr freundschaftlich gemeinte Votum war ursprünglich nicht für den Druck bestimmt und wäre, bei rechtzeitigem Einspruch, nicht an das Tageslicht gekommen. D H

Kirche und Wochenend

Pfarrer Goehling, der Herausgeber der „Feiernden Gemeinde", „Feiernden Jugend" und ähnlicher Handreichungen gibt im Spätsommer im Verlag von Warneck, Berlin, ein Büchlein von etwa 100 Seiten heraus. Das Buch soll nicht nur die zur Mode gewordene Wochenendfrage behandeln, sondern möchte die Frage erörtern, wie die Großstadtkirche ihren aus den Steinmauern fliehenden Gemeindemitgliedern nachgehen, und wie die Kirchen der Ausflugsorte die Scharen der Ausflügler gottesdienstlich erreichen können. Er bittet um Mitarbeit. Anschrift: Brandenburg, Havel, Ritterstraße 20.

Kleine Mitteilungen

Wie wir dem „Protestantenblatt" 23 entnehmen, wird im „Reichsboten" 109 Moltkes Christentum als „leuchtendes Vorbild" gepriesen. Wer in der Lage ist, greife zu unserm Jahrgang 1892 und lese dort in Nr. 24 unsre ausführliche Würdigung seiner „Trostgedanken", Sp. 517—526, von dem trefflichen, zu früh verstorbenen Clüver in Mühlhausen. Und vergleiche dazu 1892, 16, 367; 18, 410 (Stöcker zu Moltkes Trostgedanken); 1893, 27, 642 (Foerster über Moltke und Roon). Wir selbst erschraken über diesen „Rationalismus", aber ein schwerer Schlag war es für die im andern Lager, die so gerne unter der Losung kämpften: „Der Kaiser glaubt, Bismarck glaubt, Moltke glaubt." Meminisse iuvabit — zu Zeiten ist es gut, Erinnerungen herbeizurufen.

Leser vermissen Bericht über die Missionskonferenz in Jerusalem. Mit Recht. Unser Berichterstatter versagte infolge seiner Erkrankung. Ersatz ist erbeten und verheißen. Aber vielleicht wird uns Wichtigstes nicht erzählt werden, trugen doch die Verhandlungen einen vertraulichen Charakter. Und Wichtigstes ist gewiß beraten worden angesichts der kritischen Lage, in der sich die gesamte Mission heute befindet.

Zu dem Artikel „Etwas vom Kirchenbesuch der Religionslehrer" in Nr. 11 sei nachträglich bemerkt, daß von dem Mitgeteilten rein nichts sich gerade auf Bremen bezieht, wohin der Verfasser eben erst übergesiedelt ist. Es handelt sich um Beobachtungen und Erfahrungen ganz allgemeiner Art. R

*) Dieser Schlesinger-Sling muß nach allem ein ausgezeichneter Journalist gewesen sein. D H

Versammlungskalender

1. Mai — 31. Juli	Volkshochschulheim Sommerschule Habertshof
9.—17. Juni	Weltkonferenz der christlichen Jungmädchen-Vereine Budapest
16.—17. Juni	Jugendbund für entschiedenes Christentum Gelsenkirchen
18.—20. Juni	Evangelische Frauenhilfen Stettin
22. Juni	Blaukreuzverkände Hannover
1.—23. Juli	Evangelisch-soziale Schule Arbeiterkursus Spandau
3.— 5. August	Bund Deutscher Jugendvereine Eberswalde
3.—10. August	Internationaler Versöhnungsbund Jugendlager Sandwich
14.—16. August	Internationaler Altkatholikenkongreß Utrecht
16.—22. August	Internationaler Pressetag Köln
18.—23. August	Internationale Kreuzrittertagung Bad Boll
19.—26. August	Lutherisches Einigungswerk Hamburg-Altona
24.—30. August	Weltkongreß für Friede und Freundschaft der Kirchen Prag
29.—31. August	Evangelisch-Christliche Einheit (Rambaud) Eisenach
31. August — 3. Sept.	Stockholmer Fortsetzungsausschuß, Exekutivkomitee, Prag
6.— 9. September	Deutscher Katholikentag Magdeburg
17.—21. September	Gustav Adolf-Verein Freiburg i. Br.
17. September — 18. Dezember	Kursus für männliche Wohlfahrtspflegen Spandau
1.— 3. Oktober	Bund für Gegenwartchristentum Eisenach
4.— 5. Oktober	Deutscher Protestantentag Eisenach
8. Oktober	Freunde der Christlichen Welt Basel
15.—18. Oktober	Internationaler Verband zur Verteidigung des Protestantismus Budapest und Debreczin

Verantwortlich: Prof. D. Martin Rade, Marburg a. L.

Protestantenblatt. Hutten-Verlag G. m. b. H., Görlitz
Herausgeber W. Schubring, E. Pfalzgraf und Hennecke

Inhalt von Nr. 24: Selig sind, die geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr (Lachenmann). Die neuste Forschung über die fünf Bücher Mose (Rust). Muß evangelische Kirchlichkeit zum Klerikalismus führen? III (Mayne). Von gestern und heute (Internationales Sozialwissenschaftliches Institut von Life and work. Deutsche Missionsarbeit mitten in den Kriegswirren Chinas).

Vor kurzem erschien das

Dorfkirchenheft der Liturgischen Blätter

Reihe II, Heft 5 / Preis zwei Mark

Die liturgische Bewegung hat bisher vornehmlich die städtischen Gottesdienste zum Gegenstand ihrer Arbeit gemacht. Wiederholt wurde deshalb aus Kreisen der Dorfpfarrer die Frage gestellt, wie die liturgischen Gedanken der Gegenwart für dörfliche Verhältnisse fruchtbar gemacht werden könnten. Auf diese Frage möchten die Entwürfe unseres Dorfkirchenheftes antworten. Seit langem gibt es bekanntlich eine dorfkirchliche Bewegung, die in D. v. Lüpke ihren bewährten Führer und in der Zeitschrift „Die Dorfkirche" ihr Organ hat. Aus diesen Kreisen wurden die hier veröffentlichten Entwürfe zur Verfügung gestellt

Leopold Klotz Verlag / Gotha

Neuwerk

Herausgegeben von
Emil Blum, Hermann Schafft, Wilhelm Wibbeling

Maiheft 1928:

ARTUR METTLER
Hermann Kutter

OTTO DIETZ
Das Problem des Staates im Licht des Evangeliums

HERMANN SCHAFFT
Zur kirchlichen Lage

WILHELM WIBBELING
Zur Aussprache über den religiösen Sozialismus

PHILIPP KÜNKELE
Volksbildung und Volksfürsorge

Tagebuch / Buch und Bild

*

Bezugspreis vierteljährlich Mk. 1.60
durch jede Buchhandlung, den Verlag
und jede Postanstalt

Probehefte gern kostenlos

Der Neuwerk-Verlag zu Kassel

Heim der Freunde der Christlichen Welt

Friedrichroda i. Thür., Schreibersweg 6

Schönste stille Lage unmittelbar am Walde. Behaglich eingerichtete Zimmer. Gute Verpflegung. Auf Wunsch vegetarische oder diätetische Küche. Geistige und gesellige Gemeinschaft ohne jeden Zwang. Für alle Freunde und Gesinnungsgenossen geeignetster Aufenthalt im Vorfrühling.

Anfragen an die Hausmutter Frau Blume. Fernsprecher 270.

Evangelischer Diakonieverein E.V

Berlin-Zehlendorf, Glockenstr. 5
(2000 Schwestern, 300 Arbeitsfelder)

Unentgeltliche theoretische und praktische Ausbildung für evang. jung Mädchen und alleinstehende Frauen in der allgemeinen Krankenpflege Wirtschaft, sozialen Erziehungsarbeit, Kinderkrankenpflege, Säuglingspflege Wochenpflege und Geburtshilfe — mit und ohne staatliche Prüfung — i den Vereins-Ausbildungsstätten zu Bernburg (Anhalt), Bielefeld, Danzig Delmenhorst, Dresden, Düsseldorf, Elberfeld, Erfurt, Frankfurt a. M., Lauch hammer i. S., Magdeburg, Merseburg, Osnabrück, Potsdam, Ratinge und Stettin. — Ohne Kautionsstellung und ohne Verpflichtung für di Zukunft. — Taschengeld und Stellung der Schülerinnen-Arbeitstracht Bei Anstellung zeitgemäße Besoldung und zeitgemäßes Ruhegehalt fü Alter und Invalidität. — Voraussetzung: Höhere Schulbildung Eintrittsalter 18—30 Jahre.

Prospekt und nähere Auskunft durch den **Ev. Diakonieverein.**

Die Prosaschule

von Dr. Broder Christiansen
(Leinenband 12.— M.) gibt feines Stilgefühl und leichte Feder.
Felsen-Verlag, Buchenbach i. Br.

Zu verkaufen

Christliche Welt 1900—191
gebd. Angeb. mit Preisang. an de Verlag unter **R. H. 100.**

Am 4. Juni entschlief sanft nach längerem Krankenlager mein lieber Mann, unser guter Vater und Schwiegervater, der

Staatssekretär z. D.

Paul Göhre

Im Namen der Hinterbliebenen
Frau Luise Göhre

Buchholz b. Ratzeburg (Kreis Lauenburg)

Paul Göhre

ihrem ersten Hilfsredakteur, dem treuen edlen Menschen, sendet diesen Gruß in die Ewigkeit nach

Die Christliche Welt

Monatlich zwei Nummern — Im Inland vierteljährlich zu beziehen durch alle Postämter, im Ausland vierteljährlich nur durch Kreuzband vom Verlag unmittelbar — Halte gebühr im Inland vierteljährlich vier Mark, im Auslande vier Mark plus Porto nach dem jeweiligen Posttarif. Einzelpreis der Nummer 75 Pf. — Anzeigengebühr: die viergespaltene Millimeterzeile 20 Pf., bei sogenannten kleinen Anzeigen (z. B. Stellungsgesuchen) 15 Pf. Größere Anzeigen nach Tarif. — Postscheckkonto Erfurt 23182. Für Schweizer Bezieher: Postscheck Zürich Nr. VIII 12267 — Leopold Klotz Verlag. Gotha

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Die nächste Nummer der Christlichen Welt erscheint am 7. Juli

Dieser Nummer liegen Prospekte der Verlage **Walter de Gruyter & Co., Berlin** und **Gustav Schloeßmann. Leipzig,** bei. Um angelegentliche Beachtung wird gebeten.